الصواعق المرسلة

على الجهمية والمعطلة

تصنيف

ابن قيم الجوزية

مكتبة المتنبي

١٤ ش الجمهورية . القاهرة ت ٣٩-٢٩١٤

مختصر



تأليف



(اختصره الشيخ الفاضل محمد بن الموصلي رحمه الله)

بتصحيح الناشر

زكريا علي يوسف

كلمة الناشر

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات نحمده على ما وفق وأعان على طبع (مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) لإمام أهل السنة فى وقته ناصر الكتاب والسنة الإمام شمس الدين محمد بن أبى بكر الشهير (بابن قيم الجوزية) قدس الله روحه ونور ضريحه.

وهذا الكتاب فريد فى بابه، فهو من خير ما أخرج للناس فى بيان ما جاء فى الكتاب والسنة من عقائد السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم ودحض ما خالف ذلك من عقائد أهل الزيغ بالحجج العقلية والنقلية والنقول المستفيضة عن أئمة الإسلام والمسلمين بما لا يسع فاضلا جهله، فقد كشف رحمه الله عوار شبه المتفلسفين والجهمية التى ردوا بها نصوص القرآن والسنة، وأفاض فى بيان بطلان القول بالمجاز، وأبان غرض القائلين به، وأوضح ما ادعوا فيه المجاز من كتاب الله وإفادة خبر الثقات للعلم وإن الأحاديث الصحيحة يستدل بها على أسماء الله وصفاته ورد شبهات المتكلمين فى ذلك بما لا تجده مجموعاً فى كتاب سواه.

وصدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب فى مصر سنة ١٣٤٨ هـ على نفقة جلالة الملك عبد العزيز آل سعود ـ رحمه الله ـ وكانت فى جزأين وسط بحروف كبيرة، إلا أنها كانت كثيرة الأخطاء، حتى أنهم أثبتوا فى آخر الجزء الثانى تصويباً لأكثر من مائتى غلطة، والذى تركوه أكثر مما أثبتوه.

وفى عام ١٣٨٠ هـ قمنا بطبعه وبذلنا فى تصحيحه جهداً كبيراً، وأصدرناه بحرف صغير فى جزء واحد كبير دون أن نحذف من كلام المؤلف لفظة واحدة.

وها نحن فى عام ١٤٠٠ هـ وقد نفدت طبعتنا الأولى من زمن بعيد، نقدم طبعتنا الثانية بنفس الدقة والعناية فى التصحيح راجين من الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه وأن ينفع به المسلمين.

ترجمة وجيزة

للعلامة المحقق ابن القيم مؤلف الصواعق المرسلة

قال السيد نعمان الآلوسي البغدادي في كتاب جلاء العينين :

هو العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي الفقيه الحنبلي المفسر النحوي الأصولي المتكلم الشهير بابن قيم الجوزية .

قال في الشذرات بل هو المجتهد المطلق . قال ابن رجب ولد شيخنا سنة إحدى وتسعين وستمائة ، ولازم الشيخ تقي الدين بن تيمية وأخذ عنه وتفنن في كافة علوم الإسلام وكان عارفا في التفسير لا يجارى فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ، وبالحديث ومعانيه وفقهه ، ودقائق الاستنباط منه لا يلحق في ذلك ، وبالفقه والأصول والعربية ، وله فيها اليد الطولى ، وبعلم الكلام والتصوف . حبس مدة لإنكاره شد الرحيل إلى قبر الخليل ، وكان ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى ولم أشاهد مثله في عبادته وعلمه بالقرآن والحديث وحقائق الإيمان وليس هو بالمعصوم ، ولكن لم أر في معناه مثله ، وقد امتحن وأوذي مرات وحبس مع شيخه شيخ الإسلام تقي الدين في المرة الأخيرة بالقلعة منفرداً عنه ، ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ ، وكان في مدة حبسه مشتغلا بتلاوة القرآن وبالتدبر والتفكر ففتح عليه من ذلك خير كثير ، وحصل له جانب عظيم من الأذواق والمواجيد الصحيحة وتسلط بسبب ذلك على الكلام في علوم أهل المعارف والخوض في غوامضهم ، وتصانيفه ممتلئة بذلك ، وحج مرات كثيرة وجاور بمكة ، وكان أهل مكة يتعجبون من كثرة طوافه وعبادته ، وسمعت عليه قصيدته النونية في السنة ، وأشياء من تصانيفه غيرها ، وأخذ عنه العلم خلق كثير في حياة شيخه إلى أن مات وانتفعوا به . قال القاضي برهان الدين الزرعي ، وما تحت أديم السماء أوسع علماً منه ، ودرس بالصدرية ، وأم بالجوزية ، وكتب بخطه مالا يوصف كثرة ، وصنف تصانيف كثيرة جداً في أنواع العلوم .

توفي ثالث عشر رجب سنة إحدى وخمسين وسبعمائة ودفن بمقبرة الباب الصغير . بعد أن صلي عليه بمواضع عديدة . وكان قد رأى قبل موته شيخه تقي الدين في النوم وسأله عن منزلته فأشار إلى علوها فوق بعض الأكابر . ثم قال له وأنت كدت تلحق بنا ، ولكن أنت الآن في طبقة ابن خزيمة رحمهم الله تعالى .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وبه نستعين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . ومن يهد الله فهو المهتد . ومن يضلل فلا هادى له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله . بعثه الله تعالى بين يدى الساعة بشيراً ونذيراً . وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً . فتح به أعيناً عمياً . وآذاناً صماً . وقلوباً غلفاً . وأقام به الملة العوجاء . بأن قالوا لا إله إلا الله . صلوات الله وسلامه عليه . وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .

(أما بعد) فهذا إستعجال الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة . إنتخبته من كلام شيخ الإسلام . وقدوة الأنام ، ناصر السنة (شمس الدين أبى عبد الله محمد بن قيم الجوزية) رحمه الله تعالى .

(اعلم) أن الله بعث رسوله محمداً ﷺ وأهل الأرض أحوج إلى رسالته من غيث السماء ، ومن نور الشمس الذى يذهب عنهم حنادس الظلماء ، فضرورتهم إليها أعظم الضرورات ، وحاجتهم إليها مقدمة على جميع الحاجات فإنه لا حياة للقلوب، ولا سرور ولا لذة ولا نعيم ولا أمان إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله ، ويكون ذلك أحب إليها مما سواه، ويكون سعيها فيما يقربها إليه ، ومن المحال أن تستقل العقول البشرية بإدراك ذلك على التفصيل ، فاقتضت حكمة العزيز العليم، بأن بعث الرسل به معرفين ، وإليه داعين، ولمن أجابهم مبشرين، ولمن خالفهم منذرين. وجعل مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم معرفة المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله . وعلى هذه المعرفة تنبنى مطالب الرسالة جميعها ، فإن الخوف والرجاء والمحبة والطاعة والعبودية تابعة لمعرفة المرجو المخوف المحبوب المطاع المعبود .

ولما كان مفتاح الدعوة الإلهية معرفة الرب تعالى قال أفضل الداعين إليه لمعاذ بن جبل ؛ وقد أرسله إلى اليمن « إنك تأتى قوماً أهل كتاب ؛ فليكن أول

ماتدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؛ فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات فى اليوم والليلة — الحديث ،وهو فى الصحيحين ؛ واللفظ لمسلم . وقد نزه سبحانه نفسه عن غير ما يصفه به المرسلون فقال (سبحان ربك رب العزة عمايصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) فنزه نفسه عما يصفه به الخلق ثم سلم على المرسلين لسلامة ما وصفوه به من النقائص والعيوب . ثم حمد نفسه على تفرده بالأوصاف التى يستحق عليها كمال الحمد .

(ومن ههنا)أخذ إمام السنة محمد بن إدريس الشافعى رحمه الله خطبة كتابه حيث قال « الحمد لله الذى هو كما وصف نفسه وفوق ما يصفه خلقه » فأثبت بهذه الكلمة أن صفاته إنما تتلقى بالسمع لا بآراء الخلق وأن أوصافه فوق ما يصفه به الخلق ، وقد شهد الله سبحانه بالعلم لمن يرى أن ماجاء به الرسول من عند الله هو الحق : لا آراء الرجال فقال تعالى (ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدى إلى صراط العزيز الحميد) وقال تعالى (أفمن يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى) فمن تعارض عنده ماجاء به الرسول وآراء الرجال فقدمها عليه أو توقف فيه أو قدحت فى كمال معرفته فهو أعمى عن الحق .

وقد أخبر الله تعالى عن رسوله ﷺ أنه قال (قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى) وأخبر تعالى عنه أنه سراج منير ؛ وأنه هاد إلى صراط مستقيم ، وبأن من اتبع النور الذى أنزل معه هو المفلح لاغيره ؛ وأن من لم يحكمه فى كل ما تنازع فيه المتنازعون وينقاد لحكمه ؛ ولا يكون عنده حرج منه ؛ فليس بمؤمن . فكيف يجوز على من أخبر الله تعالى عنه بما ذكر أن يكون قد أخبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله بما الهدى فى خلاف ظاهره والحق فى إخراجه عن حقائقه وحمله على وحشى اللغات ومستكرهات التأويلات وأن حقائقه ضلال وتشبيه وإلحاد ، وأن الهدى والعلم فى مجازه وإخراجه عن حقائقه ؟ وأحال الأمة فيه على آراء الرجال المتحيرين وعقول المتهوكين

(المتحيرين) فيقول : إذا أخبرتكم عن الله وصفاته العلى بشيء فلا تعتقدوا حقيقته ؛ وخذوا معرفة مرادى به من آراء الرجال ومعقولها، فإن الهدى والعلم فيه؟

معاذ الله ، فإنه لو خرج عن ظاهره بتأويل المتأولين انتقضت عرى الإيمان كلها ، وكان لا تشاء طائفة من طوائف أهل الضلال أن تتأول النصوص على مذهبها إلا وجدت السبيل إليه .

(والمقصود) أن الله تعالى أكمل الرسول ولأمته به دينهم وأتم عليهم به نعمته ومحال مع هذا أن يدع ما خلق له الخلق وأرسلت به الرسل ، وأنزلت به الكتب ؛ ونصبت عليه القبلة ، وأسست عليه الملة ، وهو باب الإيمان به ومعرفته ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله ، ملتبساً مشتبهاً حقه بباطله ، لم يتكلم فيه بما هو الحق ، بل تكلم بما هو الباطل ، والحق فى إخراجه عن ظاهره ، فكيف يكون أفضل الرسل وأجل الكتب غير واف بتعريف ذلك على أتم الوجوه ،مبين له بأكمل البيان ، موضح له غاية الايضاح ، مع شدة حاجة النفوس إلى معرفته ، وهو أفضل ما اكتسبته النفوس وأجل ما حصلته القلوب .

ومن المحال أن يكون ﷺ قد علمهم آداب الغائط ، قبله وبعده ومعه ، وآداب الوطء والطعام والشراب ، ويترك أن يعلمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه بقلوبهم فى ربهم ومعبودهم الذى معرفته غاية المعارف ، والوصول إليه أتم المطالب، وعبادته وحده لاشريك له أقرب الوسائل ، ويخبرهم بما ظاهره ضلال وإلحاد ، ويحيلهم فى فهم ما أخبر به عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله على مستكرهات التأويل وما تحكم به عقولهم . هذا هو القائل « تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك » وهو القائل « ما بعث الله من نبى إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم » وقال أبو ذر « لقد توفى رسول ﷺ وما طائر يقلب جناحيه فى السماء إلا ذكر لنا منه علماً » وقال عمر بن الخطاب « قام فينا رسول الله ﷺ مقاما . فذكر بدء الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم ، وأهل النار منازلهم ، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه » ذكره البخارى .

فكيف يتوهم من لله ورسوله فى قلبه وقار أن يعتقد أن رسول الله ﷺ قد أمسك عن بيان هذا الأمر العظيم ولم يتكلم فيه بالصواب ؟ معاذ الله ، بل لا يتم الإيمان إلا بأن يعتقد أن رسول الله ﷺ قد بين ذلك أتم البيان وأوضحه غاية الإيضاح ، ولم يدع بعده لقائل مقالا ولا لمتأول تأويلا .

ثم من المحال أن يكون خير الأمة وأفضلها وأسبقها إلى كل خير قصروا فى هذا الباب لجفوا عنه . أو تجاوزوا فغلوا فيه . وإنما ابتلى من خرج عن منهاجهم بهذين الداءين .

وقال شيخنا قدس الله روحه : والحال فى هؤلاء المبتدعة الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف حيث ظنوا أن طريقة السلف هى مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها واعتقدوا أنهم بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى) وأن طريقة المتأخرين هى استخراج معانى النصوص . وصرفها عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات ، ومستكرهات التأويلات . فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التى مضمونها نبذ الكتاب والسنة ، وأقوال الصحابة والتابعين وراء ظهورهم . فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف والكذب عليهم . وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف . وسبب ذلك إعتقادهم أنه ليس فى نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص . فلما اعتقدوا التعطيل وانتفاء الصفات فى نفس الأمر ، ورأوا أنه لا بد للنصوص من معنى بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى . وهذا الذى هو طريقة السلف عندهم . وبين صرف اللفظ عن حقيقته وما وضع له إلى ما لم يوضع له ولا دل عليه بأنواع من المجازات ، وبالتكلفات التى هى بالألغاز والأحاجى أشبه منها بالبيان والهدى ، فصار هذا الباطل مركباً من فساد العقل والجهل بالسمع ، فلا عقل ولا سمع ، فإن النفى والتعطيل إنما اعتمدوا فيه على شبهات فاسدة ظنوها معقولات ، وحرفوا لها النصوص السمعية عن مواضعها .

فلما ابتنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكاذبتين كانت النتيجة استجهال

السابقين الذين هم أعلم الأمة بالله وصفاته . واعتقاد أنهم كانوا أميين بمنزلة الصالحين البله الذين لم يتبحروا فى حقائق العلم بالله وأن الخلف هم العلماء الذين أحرزوا قصبات السبق ، واستولوا على الغاية وظفروا من الغنيمة بما فات السابقين الأولين ، فكيف يتوهم من له أدنى مسكة من عقل وإيمان ، أن هؤلاء المتحيرين الذين كثر فى باب العلم بالله اضطرابهم ، وغلظ عن معرفة الله حجابهم ، وأخبر الواقف على نهايات إقدامهم بما انتهى إليه من مرامهم ، وأنه الشك والحيرة حيث يقول[1] :

لعمرى لقد طفت المعاهد كلها ... وسيرت طرفى بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعاً كف حائر ... على ذقن أو قارعا سن نادم

ويقول الآخر[2] :

نهاية إقـــدام العقول عقال ... وأكثر سعى العالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشة من جسومنا ... وغاية دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول دهرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وقال الآخر « لقد خضت البحر الخضم وتركت أهل الإسلام وعلومهم وخضت فى الذى نهونى عنه ، والآن إن لم يتداركنى ربى برحمته فالويل لى . وها أنا ذا أموت على عقيدة أمى » ، وقال الآخر « أكثر الناس شكا عند الموت أرباب الكلام » . وقال آخر منهم « أشهدوا على أنى أموت وما عرفت شيئاً إلا أن الممكن مفتقر إلى واجب » ثم قال « والافتقار أمر عدمى فلم أعرف شيئاً » وقال آخر ، وقد نزلت به نازلة من سلطانه فاستغاث برب الفلاسفة فلم يغث قال فاستغثت برب الجهمية فلم يغثنى . ثم استغثت برب القدرية فلم يغثنى ثم استغثت برب المعتزلة فلم يغثنى ، قال : فاستغثت برب العامة فأغاثنى .

---

(١) هو الشهرستانى فى أول كتابه .

(٢) هو أبو عبد الله الرازى فى غير موضع من كتبه مثل كتاب أقسام اللذات

فصل

في بيان حقيقة التأويل لغة واصطلاحا

هو تفعيل من آل يؤول إلى كذا إذا صار إليه . فالتأويل ، التصيير ، وأولته تأويلا إذا صيرته إليه قال وتأول وهو مطاوع أولته وقال الجوهري: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء ، وقد أولته تأويلا وتأولته بمعنى . قال الأعشى:

على أنها كانت تأول حبها   تأول ربعي السقاب فأصحبا

قال أبو عبيدة : تأول حبها ، أي تفسيره ومرجعه ، أي أن حبها كان صغيراً في قلبه فلم يزل يشب حتى أصحب فصار قديماً كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيراً مثل أمه ، وصار له ابن يصحبه . والسقب (بفتح السين) ولد الناقة ، أو ساعة يولد ، أو خاص بالذكر .

ثم تسمى العاقبة تأويلا لأن الأمر يصير إليها . قال الله تعالى (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) وتسمى حقيقة الشيء المخبر به تأويلا لأن الأمر ينتهي إليه ، ومنه قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق) فمجيء تأويله مجيء نفس ما أخبرت به الرسل من اليوم الآخر والمعاد وتفاصيله والجنة والنار ، ويسمى تعبير الرؤيا تأويلها بالاعتبارين ، فإنه تفسير لها وهو عاقبتها وما تؤول إليه ، وقال يوسف لأبيه (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل) أي حقيقتها ومصيرها إلى هاهنا . إنتهى .

وتسمى العلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلا لأنها بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل الذي لم يعرف الرائي له غرضه به . ومنه قول الخضر لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار بلا عوض (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً)فلما أخبره بالعلة الغائية التي إنتهى إليها فعله قال (ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً) فالتأويل في كتاب الله تعالى المراد منه حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه

وهى الحقيقة الموجودة فى الخارج . فإن الكلام نوعان : خبر وطلب . فتأويل الخبر هو الحقيقة . وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعد به ، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه ، وما هو موصوف به من الصفات العلى . وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها . قالت عائشه رضى الله عنها «كان رسول الله ﷺ يقول فى ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك ، يتأول القرآن» . فهذا التأويل هو فعل نفس المأمور به .

فهذا هو التأويل فى كلام الله ورسوله .

وأما التأويل فى إصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به معنى التفسير والبيان . ومنه قول ابن جرير وغيره : القول فى تأويل قوله تعالى كذا وكذا . ومنه قول الامام أحمد فى الرد على الجهمية «فيما تأولته من القرآن على غير تأويله ، فأبطل تلك التأويلات التى ذكرها وهو تفسيرها المراد بها . وهو تأويلها عنده ، فهذا التأويل يرجع إلى فهم المؤمن ويحصل فى الذهن ، والأول يعود إلى وقوع حقيقته فى الخارج .

وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين فمرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره ، وهذا هو الشائع فى عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه ، ولهذا يقولون : التأويل على خلاف الأصل؛ والتأويل يحتاج إلى دليل . وهذا التأويل هو الذى صنف فى تسويغه وإبطاله من الجانبين . فمن صنف فى إبطال التأويل على رأى المتكلمين القاضى أبو يعلى والشيخ موفق الدين ابن قدامه . وقد حكى غير واحد إجماع السلف على عدم القول به .

ومن التأويل الباطل تأويل أهل الشام قوله ﷺ لعمار «تقتلك الفئة الباغية» فقالوا : نحن لم نقتله ، إنما قتله من جاء به حتى أوقعه بين رماحنا . وهذا التأويل مخالف لحقيقة اللفظ وظاهره ؛ فإن الذى قتله هو الذى باشر قتله لا من استنصر به . ولهذا رد عليهم من هو أولى بالحق والحقيقة منهم فقالوا : أفيكون رسول الله ﷺ وأصحابه هم الذين قتلوا حمزة والشهداء معه . لأنهم أتوا بهم حتى

أوقعوهم تحت سيوف المشركين ؟

ومن هذا قول عروة بن الزبير لما روى حديث عائشة « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ، فزيد فى صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر » فقيل له : فمابال عائشة أتمت فى السفر ؟ قال تأولت كما تأول عثمان . وليس مراده أن عائشة وعثمان تأولا آية القصر على خلاف ظاهرها . وإنما مراده أنهما تأولا دليلاقام عندهما اقتضى جواز الاتمام فعملا به . فكان عملهما به هو تأويله ؛ فإن العمل بدليل الأمر هو تأويله كما كان رسول الله ﷺ يتأول قوله تعالى (فسبح بحمد ربك واستغفره) بامتثاله بقوله « سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لى » فكأن عائشة وعثمان تأولا قوله تعالى (فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة) فإن إتمامها من إقامتها . وقيل : تأولت عائشة أنها أم المؤمنين وأن أمهم حيث كانت فكأنها مقيمة بينهم ، وإن عثمان كان إمام المسلمين فحيث كان فهو منزله ، أو أنه كان قد عزم على الاستيطان بمنى ، أو أنه كان قد تأهل بها ؛ ومن تأهل ببلد لم يثبت له حكم المسافر ، أو أن الأعراب كانوا قد كثروا فى ذلك الموسم فأحب أن يعلمهم فرض الصلاة وأنها أربع ، أو غير ذلك من التأويلات التى ظناها أدلة مقيدة لمطلق القصر ، أو مخصصة لعمومه ؛ وإن كانت كلها ضعيفة . والصواب هدى رسول الله ﷺ فإنه كان إمام المسلمين ؛ وعائشة أم المؤمنين فى حياته ومماته وقد قصرت معه ؛ ولم يكن عثمان ليقيم بمكة وقد بلغه أن رسول الله ﷺ إنما رخص فى الاقامة بها للمهاجرين بعد قضاء نسكهم ثلاثا ، والمسافر إذا تزوج فى طريقه لم يثبت له حكم الاقامة بمجرد التزوج ما لم يزمع الاقامة .

وبالجملة فالتأويل الذى يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الصحيح وغيره هو الفاسد .

والتأويل الباطل أنواع (أحدها) ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول مثل تأويل قوله ﷺ « حتى يضع رب العزة فيها رجله » بأن الرجل جماعة من الناس ، فإن هذا الشىء لا يعرف فى شىء من لغة العرب البتة (الثانى) مالم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع ، وإن احتمله مفرداً كتأويل قوله (لما

خلقت بيدى) بالقدرة (الثالث) مالم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله فى غير ذلك السياق كتأويل قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التى هى أمره ، وهذا يأباه السياق كل الإباء فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم والتنويع والترديد . وكتأويل قوله « إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر صحواً ، ليس دونه سحاب ؛ وكما ترون الشمس فى الظهيرة ليس دونها سحاب » فتأويل الرؤية فى هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها فى غاية الامتناع؛وهو رد وتكذيب يستتر صاحبه بالتأويل .

(الرابع) مالم يؤلف إستعماله فى ذلك المعنى فى لغة المخاطب وإن ألف فى الإصطلاح الحادث ، وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس حيث تأولوا كثيراً من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له فى لغة العرب البتة ؛ وإن كان معهوداً فى اصطلاح المتأخرين . وهذا مما ينبغى التنبه له ؛ فإنه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل، كما تأولت طائفة قوله تعالى (فلما أفل) بالحركة . وقالوا : استدل بحركته على بطلان ربوبيته ، ولا يعرف فى لغة العرب التى نزل بها القرآن أن الأفول هو الحركة فى موضع واحد البتة .وكذلك تأويل الأحد بأنه الذى لا يتميز منه شىء عن شىء البتة . ثم قالوا : لو كان فوق العرش لم يكن أحداً ؛ فإن تأويل الأحد بهذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ولا أهل اللغة،إنما هو اصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم،وكتأويل قوله (ثم استوى على العرش) بأن المعنى أقبل على خلق العرش فإن هذا لا يعرف فى لغة العرب ولا غيرها من الأمم،لا يقال لمن أقبل على الرحل استوى عليه ،ولا لمن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة أو دراسة أو كتابة أو صناعة قد استوى عليها، وهذا التأويل باطل من وجوه كثيرة سنذكرها بعد إن شاء الله تعالى ، ولو لم يكن منها إلا تكذيب رسول الله ﷺ لصاحب هذا التأويل لكفاه . فإنه ثبت فى الصحيح « إن الله قدر مقادير الخلائق قبل السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وعرشه على الماء » فكان العرش موجوداً قبل خلق السموات والأرض

بخمسين ألف سنة . فكيف يقال أنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم أقبل على خلق العرش . والتأويل إذا تضمن تكذيب الرسول ﷺ فحسبه ذلك بطلاناً .

(الخامس) ما ألف استعماله فى غير ذلك المعنى لكن فى غير التركيب الذى ورد له النص ؛ فيحمله المتأول فى هذا التركيب الذى لا يحتمله على مجيئه فى تركيب آخر يحتمله كتأويل اليدين فى قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) بالنعمة ، ولا ريب أن العرب تقول : لفلان عندى يد . وقال عروة ابن مسعود للصديق رضى الله عنه لولا يد لك عندى لم أجزك بها لأجبتك .

ولكن وقوع اليد فى هذا التركيب الذى أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التى هى نظير كتبت بالقلم ، وجعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه وخص موسى بأنه كلمه بلا واسطه .

فهذا مما يحيل تأويل اليد فى النص بالنعمة وإن كانت فى تركيب آخر تصلح لذلك ، فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما فى تركيب صلاحيته له فى كل تركيب.

وكذلك قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) يستحيل فيها تأويل النظر بانتظار الثواب فإنه أضاف النظر إلى الوجوه بالنظرة التى لا تحصل إلا مع حضور ما يتنعم به لا مع التنغيص بانتظاره ، ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بغير الرؤيا وإن كان النظر بمعنى الانتظار فى قوله تعالى (انظرونا نقتبس من نوركم) وقوله (فناظرة بم يرجع المرسلون) .

ومثل هذا قول الجهمى الملبس : إذا قال لك المشبه (الرحمن على العرش استوى) فقل له : العرش له عدة معانى ، والاستواء له خمس معانى فأى ذلك المراد ؟ فإن المشبه يتحير ولا يدرى ما يقول .

فيقال لهذا الجاهل : ويلك ما ذنب الموحد الذى سميته أنت وأصحابك مشبهاً ؟ وقد قال لك نفس ما قال الله تعالى . فوالله لو كان مشبهاً كما تزعم لكان أولى بالله ورسوله منك لأنه لم يتعد النص .

(وأما قولك) العرش له سبعة معان ونحوها ، والاستواء له خمسة معان فتلبيس منك على الجهال وكذب ظاهر . فإنه ليس لعرش الرحمن الذى استوى عليه إلا معنى واحد ؛ وإن كان للعرش من حيث الجملة عدة معانى فاللام للعهد، وقد صار بها العرش معيناً وهو عرش الرب تعالى الذى هو سرير ملكه الذى اتفقت عليه الرسل ؛ وأقرت به الأمم إلا من نابذ الرسل .

وقولك الاستواء له عدة معان تلبيس آخر منك ، فإن الاستواء المعدى بأداة « على » ليس له إلا معنى واحد . وأما الاستواء المطلق فله عدة معان فإن العرب تقول : استوى كذا : انتهى وكمل ، ومنه قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) وتقول : استوى وكذا إذا ساواه ؛ نحو قولهم : استوى الماء والخشبة ؛ واستوى الليل والنهار . وتقول : استوى إلى كذا إذا قصد إليه علواً وارتفاعاً نحو استوى إلى السطح والجبل؛ واستوى على كذا أى ارتفع عليه وعلا عليه . ولا تعرف العرب غير هذا . فالاستواء فى هذا التركيب نص لا يحتمل غير معناه كما هو نص فى قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) لا يحتمل غير معناه ، ونص فى قولهم استوى الليل والنهار فى معناه ولا يحتمل غيره .

(السادس) اللفظ الذى اطرد استعماله فى معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله فى المعنى المؤول أو عهد استعماله فيه نادراً ، فحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل ، فإنه يكون تلبيساً يناقض البيان والهداية ، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا فى غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف . ومن تأمل كمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك .

(السابع) كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل كتأويل قوله ﷺ « أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » فيحمله على الأمة ؛ فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر النص يرجع على أصل النص بالإبطال وهو قوله : « فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها »

ومهر الأمة إنما هو للسيد فقالوا : نحمله على المكاتبة ، وهذا يرجع على النص بالإبطال من وجه آخر ، فإنه أتى فيه بأى الشرطية التى هى من أدوات العموم ، وأتى بالنكرة فى سياق الشرط وهى تقتضى العموم ؛ وعلق بطلان النكاح بالوصف المناسب له المقتضى لوجود الحكم بوجوده ؛ وهو إنكاحها نفسها فرتبه على العلة المقتضية للبطلان وهو افتئاتها على وليها . وأكد الحكم بالبطلان مرة بعد مرة ؛ ثلاث مرات ؛ لحمله على صورة لا تقع فى العالم إلا نادراً يرجع إلى مقصود النص بالإبطال ؛ وأنت إذا تأملت عامة تأويلات الجهمية رأيتها من هذا الجنس بل أشنع .

(الثامن) تأويل اللفظ الذى له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه — بالمعنى الخفى الذى لا يطلع عليه إلا فرادى من أهل النظر والكلام : كتأويل لفظ الأحد الذى يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التى لا يكون فيها معنيان بوجه ، فإن هذا لو أمكن ثبوته فى الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جداً ؛ فكيف وهو محال فى الخارج وإنما يفرضه الذهن فرضاً ؛ ثم استدل على وجوده الخارجى ؛ فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذى هو فى غاية الخفاء .

(التاسع) التأويل الذى يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية العلو والشرف ؛ ويحطه إلى معنى دونه بمراتب ؛ مثاله تأويل الجهمية (وهو القاهر فوق عباده) ونظائره بأنها فوقية الشرف ، كقولهم الدراهم فوق الفلس . فعطلوا حقيقة الفوقية المطلقة التى هى من خصائص الربوبية المستلزمة لعظمة الرب تعالى ، وحطوها إلى كون قدره فوق قدر بنى آدم ؛ وكذلك تأويلهم استواءه على عرشه بقدرته عليه وأنه غالب عليه .

فيا الله العجب ؛ هل شك عاقل فى كونه غالباً لعرشه ؛ قادراً عليه ؛ حتى يخبر به سبحانه فى سبعة مواضع من كتابه مطردة بلفظ واحد ؛ ليس فيها موضع واحد يراد به المعنى الذى أبداه المتأولون ؟ وهذا التمدح والتعظيم كله لأجل أن يعرفنا أنه غلب على عرشه وقدر عليه بعد خلق السموات والأرض ؟

أفترى لم يكن غالباً للعرش قادراً عليه فى مدة تزيد على خمسين ألف سنة ثم تجدد له ذلك بعد خلق هذا العالم ؟

(العاشر) تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة تقتضيه . فإن هذا لا يقصده المبين الهادى بكلامه ، إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع فى اللبس ، فإن الله تعالى أنزل كلامه بيانا وهدى ، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم يحف به قرائن تدل على المعنى الذى يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بياناً ولا هدى .

فصل

تنازع الناس فى كثير من الأحكام ، ولم يتنازعوا فى آيات الصفات وأخبارها فى موضع واحد ، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها . وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بياناً وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ، وإثباتها من لوازم التوحيد . فبينها الله سبحانه وتعالى ورسوله بياناً شافياً لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين فى العلم .

وآيات الأحكام لا يكاد يفهم معانيها إلا الخاصة من الناس . وأما آيات الصفات فيشترك فى فهم معناها الخاص والعام ، أعنى فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية . ولهذا أشكل على بعض الصحابة قوله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) حتى بين لهم بقوله (من الفجر) ولم يشكل عليه ولا على غيره قوله (وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب — الآية) وغيرها من آيات الصفات . وأيضاً فإن آيات الأحكام مجملة عرف بيانها بالسنة كقوله تعالى (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فهذا مجمل فى قدر الصيام والإطعام ، فبينته السنة بأنه صيام ثلاثة أيام ، أو إطعام ستة مساكين ، أو ذبح شاة . ونظائره كثيرة كآية السرقة وآية الصلاة والزكاة والحج . وليس فى آيات الصفات وأحاديثها مجمل يحتاج إلى بيان من خارج ، بل بيانها فيها وإن جاءت السنة بزيادة فى البيان والتفصيل .

فصل

فى تعجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ

لا ريب أن الله وصف نفسه بصفات . وسمى نفسه بأسماء ، وأخبر عن نفسه بأفعال . وأخبر أنه يحب ويكره ويمقت ويرضى ويغضب ويسخط ويجيء ويأتى وينزل إلى سماء الدنيا ، وأنه استوى على عرشه ، وأن له علما وحياة وقدرة وإرادة وسمعا وبصراً ووجهاً ، وأن له يدين ، وأنه فوق عباده ، وأن الملائكة تعرج إليه وتنزل بالأمر من عنده ، وأنه قريب ، وأنه مع المحسنين ومع الصابرين ومع المتقين ، وأن السموات مطويات بيمينه . ووصفه رسوله بأنه يفرح ويضحك ، وأن قلوب العباد بين أصابعه وغير ذلك .

فيقال للمتأول : تتأول هذا كله على خلاف ظاهره ، أم تفسر الجميع على ظاهره وحقيقته ، أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه ؟ فإن تأولت الجميع وحملته على خلاف حقيقته كان ذلك عناداً ظاهراً وكفراً صراحاً ، وجحداً لربوبيته. وهذا مذهب الدهرية الذين لا يثبتون للعالم صانعاً (فإن قلت) أثبت للعالم صانعاً ولكن لا أصفه بصفة تقع على خلقه ، وحيث وصف بما يقع على المخلوق تأولته (قيل له) فهذه الأسماء الحسنى والصفات التى وصف بها نفسه ، هل تدل على معانى ثابتة هى حق فى نفسها أو لا تدل؟ فإن نفيت دلالتها على معنى ثابت كان ذلك غاية التعطيل . وإن أثبت دلالتها على معانى هى حق فى نفسها ثابت ، قيل لك : فما الذى سوغ لك تأويل بعضها دون بعض ؟ وما الفرق بين ما أثبتها ونفيتها من جهة السمع أو العقل ، ودلالة النصوص على أن له سمعاً وبصراً وعلماً وقدرة وإرادة وحياة وكلاماً كدلالتها على أن له محبة ورحمة وغضباً ورضا وفرحاً وضحكا ووجهاً ويدين . فدلالة النصوص على ذلك سواء ، فلم نفيت حقيقة رحمته ومحبته ورضاه وغضبه وفرحه وضحكه، وأولتها نفس الارادة؟

فإن قلت : إن إثبات الإرادة والمشيئة لا يستلزم تشبيهاً وتجسيما ، وإثبات

حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، فإنها لا تعقل إلا فى الأجسام، فإن الرحمة رقة تعترى طبيعة الحيوان ، والمحبة ميل النفس لجلب ما ينعمها، والغضب غليان دم القلب لورود ما يرد عليه .

قيل لك : وكذلك الإرادة هى ميل النفس إلى جلب له ينفعها ودفع مايضرها ، وكذلك جميع ما أثبته من الصفات إنما هى أعراض قائمة بالأجسام فى الشاهد . فإن العلم انطباع صورة المعلوم فى نفس العالم، أو صفة عرضية قائمة به . وكذلك السمع والبصر والحياة أعراض قائمة بالموصوف . فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات ولم يلزم من إثبات هذه ؟

فإن قال : أنا أثبتها على وجه لا يماثل صفاتنا ولا يشبهها .

قيل لك : فهلا أثبت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين ؟

فإن قال : هذا لا يعقل . قيل لك فكيف عقلت سمعاً وبصراً وحياة وإرادة ومشيئة ليست من جنس صفات المخلوقين ؟ فإن قلت : أنا أفرق بين ما يتأول وما لا يتأول بأن ما دل العقل على ثبوته يمتنع تأويله كالعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ، وما لا يدل عليه العقل يجب أو يسوغ تأويله كاليد والوجه والضحك والفرح والغضب والرضى ، فإن الفعل المحكم دل على قدرة الفاعل ، وإحكامه دل على علمه ، والتخصيص دل على الإرادة فيمتنع مخالفة ما دل عليه صريح العقل .

قيل لك : وكذلك الانعام والإحسان وكشف الضر وتفريج الكربات دل على الرحمة كدلالة التخصيص على الإرادة سواء . والتخصيص بالكرامة والاصطفاء والاختيار دال على المحبة كدلالة ما ذكرت على الإرادة ، والإهانة والطرد والإبعاد والحرمان دال على المقت والبغض كدلالة ضده على الرضى والحب . والعقوبة والبطش والانتقام دال على الغضب كدلالة ضده على الرضى.

(ونقول ثانياً) هب أن العقل لا يدل على إثبات هذه الصفات التى نفيتها فإنه لا ينفيها ،والسمع دليل مستقل بنفسه ، بل الطمأنينة إليه فى هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلى مجرد العقل ، فما الذى يسوغ لك نفى مدلوله ؟ (ويقال

ثالثاً) إن كان ظاهر النصوص يقتضي تشبيهاً وتجسيماً فهو يقتضيه في الجميع ، فأول الجميع ، وإن كان لا يقتضي ذلك لم يجز تأويل شيء منه ، وإن زعمت أن بعضها يقتضيه وبعضها لا يقتضيه طولبت بالفرق بين الأمرين.

ولما تفطن بعضهم لتعذر الفرق قال : ما دل عليه الإجماع كصفات السمع لا يتأول وما لم يدل عليه الاجماع فإنه يتأول . وهذا كما تراه من أفسد الفروق، فإن مضمونه أن الإجماع أثبت ما يدل على التجسيم والتشبيه ، وهذا قدح في الإجماع ، فإنه لا ينعقد على باطل .

(ثم يقال) إن كان الإجماع دل على هذه الصفات وظاهرها يقتضي التشبيه والتجسيم بطل نفيكم لذلك ، وإن لم ينعقد عليها بطل التفريق به .

(ثم يقال) خصومكم من المعتزلة لم تجمع على ثبوت هذه الصفات ، فإن قلتم : انعقد الاجماع قبلهم قيل :صدقتم ، والله ، والذين أجمعوا قبلهم على إثبات هذه الصفات أجمعوا على إثبات سائر الصفات ولم يخصوها بسبع، بل تخصيصها بالسبع خلاف قول السلف ، وقول الجهمية والمعتزلة .فالناس كانوا طائفتين: سلفية وجهمية ، فحدثت الطائفة السبعية واشتقت قولا بين قولين، فلا للسلف اتبعوا ولا مع الجهمية بقوا .

وقالت طائفة أخرى : ما لم يكن ظاهره جوارح وأبعاضا ، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام ، لا يتأول ، وما كان ظاهره جوارح وأبعاضا كالوجه واليدين والقدم فإنه يتعين تأويله لاستلزام إثباته التركيب والتجسيم .

قال المثبتون : جوابنا لكم هو عين الذي تجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات ، فهم قالوا لكم : لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحياة لكان محلا للأعراض ، ولزم التركيب والتجسيم والانقسام ، كما قلتم : لو كان له وجه ويد وأصبع لزم التركيب والانقسام وحينئذ فما هو جوابكم لهؤلاء نجيبكم به ، فإن قلتم : نحن نثبت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضاً ولا نسميها أعراضاً فلا يستلزم تركيبا ولا تجسيما . قيل لكم : ونحن نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه ونفيتموها أنتم عنه على وجه لا يستلزم الأبعاض والجوارح ، ولا يسمى المتصف بها

مركباً ولا جسماً ولا منقسماً . فإن قلتم : هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء والأبعاض . قلنا لكم : وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض .

فإن قلتم : العرض لا يبقى زمانين ، وصفات الرب تعالى باقية دائمة أبدية فليست أعراضاً . قلنا : وكذلك الأبعاض هي ما جاز مفارقتها وانفصالها وذلك في حق الرب تعالى محال فليست أبعاضاً ولا جوارح ، فمفارقة الصفات الإلهية للموصوف بها مستحيل مطلقاً في النوعين ، والمخلوق يجوز أن تفارقه أبعاضه وأعراضه .

فإن قلتم : إن كان الوجه عين اليد وعين الساق والأصبع فهو محال ،وإن كان غيره يلزم التميز ويلزم التركيب قلنا لكم : وإن كان السمع هو عين البصر وهما نفس العلم وهي نفس الحياة والقدرة فهو محال وإن تميز لزم التركيب . فما هو جوابكم فالجواب مشترك . فإن قلتم : نحن نعقل صفات ليست أعراضاً تقوم بغير جسم وإن لم يكن له في الشاهد نظير . ونحن لا ننكر الفرق بين النوعين في الجملة ، ولكن فرق غير نافع لكم في التفريق بين النوعين وإن أحدهما يستلزم التجسيم والتركيب والآخر لا يستلزمه .

ولما أخذ هذا الإلزام بخناق الجهمية قالوا : الباب كله عندنا واحد ونحن ننفي الجميع .

فتبين أنه لابد لكم من واحد من أمرين : إما هذا النفي والتعطيل ، وإما أن تصفوا الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفياً وإثباتاً ، وأشد تعظيما لله وتنزيها له عما لا يليق بجلاله ، فإن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة لاترد بالشبهات فيكون ردها من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، ولا يترك تدبرها ومعرفتها فيكون ذلك مشابهة للذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني ، بل هي آيات بينات دالة على أشرف المعاني وأجلها ، قائمة حقائقها في صدور الذين أوتوا العلم والإيمان اثباتا بلا تشبيه وتنزيها بلا تعطيل ؛ كما قامت حقائق سائر صفات الكمال في قلوبهم كذلك . فكان الباب عندهم بابا واحداً ،وعلموا أن الصفات

حكمها حكم الذات ، فكما ذاته لا تشبه الذوات ، فكذا صفاته لا تشبه الصفات.

قال الإمام أحمد : التشبيه أن تقول يد كيد أو وجه كوجه ، فأما إثبات يد ليست كالأيدى ووجه ليس كالوجوه فهو إثبات ذات ليست كالذوات وحياة ليست كغيرها من الحياة وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار ، وليس إلا هذا المسلك ، ومسلك التعطيل المحض والتناقض الذى لا يثبت لصاحبه قدم فى النفى ولا فى الإثبات وبالله التوفيق ، وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول كل ما يخالف نحلتها وأصلها ، فالعيار عندهم فيما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذى ذهبت إليه ، ما وافقها أقروه ولم يتأولوه وما خالفها تأولوه .

فصل

فى إلزامهم فى المعنى الذى جعلوه تأويلا نظير ما فروا منه

وهو فصل بديع يعلم منه أن المتأولين لم يستفيدوا بتأويلهم إلا تعطيل حقائق النصوص، وأنهم لم يتخلصوا مما ظنوه محذوراً بل هو لازم لهم فيما فروا إليه كلزومه فيما فروا منه ، بل قد ينفون ما هو أعظم محذوراً كحال الذين تأولوا نصوص العلو والفوقية والاستواء فراراً من التحيز والحصر . ثم قالوا: هو فى كل مكان بذاته . فنزهوه عن استوائه على عرشه ومباينته لخلقه وجعلوه فى أجواف البيوت والآبار والأوانى والأماكن التى يرغب عن ذكرها .

ولما علم متأخروا الجهمية فساد ذلك قالوا : ليس وراء العالم ولا فوق العرش إلا العدم المحض ، وليس هناك رب يعبد ولا إله يصلى له ويسجد ، ولا هو أيضاً فى العالم . فجعلوا نسبته إلى العرش كنسبته إلى أخس مكان .

فإذا تأول المتأول المحبة والرحمة والرضى والغضب بالإرادة ، قيل له : يلزمك فى الإرادة ما لزمك فى هذه الصفات كما تقدم تقريره . وإذا تأول الوجه بالذات لزمه فى الذات ما يلزمه فى الوجه ، فإن لفظ الذات يقع على القديم والمحدث . وإذا تأول لفظ اليد بالقدرة ، فالقدرة يوصف بها الخالق والمخلوق . وإذا تأول السمع والبصر بالعلم : لزمه ما فر منه فى العلم . وإذا تأول الفوقية بفوقية القهر لزمه فيها ما فر منه من فوقية الذات . فإن القاهر من اتصف بالقوة والغلبة

ولا يعقل هذا إلا جسما ، فإن أثبته العقل غير جسم لم يعجز عن إثبات فوقية الذات لغير جسم . وكذلك من تأول الأصبع بالقدرة فإن القدرة أيضاً صفة قائمة بالموصوف وعرض من أعراضه ، ففر من صفة إلى صفة . وكذلك من تأول الضحك بالرضى والرضى بالإرادة إنما فر من صفة إلى صفة ، فهلا أقر النصوص على ما هى عليه ولم ينتهك حرمتها ؟ فإن المتأول إما أن يذكر معنى ثبوتياً أو يتأول اللفظ بما هو عدم محض ، فإن تأوله بمعنى ثبوتى كان لزمه فيه نظير ما فر منه .

فصل

قال الجهمى : ورد فى القرآن ذكر الوجه والأعين والعين الواحدة وذكر الجنب الواحد وذكر الساق الواحد وذكر الأيدى وذكر اليدين واليد الواحدة. فلو أخذنا بالظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه ، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد ، وعليه أيدى كثيرة ، وله ساق واحد ولا نرى فى الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة .

قال السنى المعظم حرمات الله تعالى : قد ادعيت أيها الجهمى أن ظاهر القرآن الذى هو حجة الله على عباده ، والذى هو خير الكلام وأصدقه وأحسنه وأفصحه وهو الذى هدى الله به عباده وجعله شفاء لما فى الصدور ، وهدى ورحمة للمؤمنين ، ولم ينزل كتاباً من السماء أهدى منه ولا أحسن ولا أكمل. فانتهكت حرمته وعظمته ونسبته إلى أقبح النقص والعيب، وادعيت أن ظاهره ومدلوله إثبات شخص له وجه وله أعين كثيرة ، وله ساق واحد ، وادعيت أن ظاهر ما وصف الله به نفسه فى كتابه يدل على هذه الصفة الشنيعة ، فيكون سبحانه قد وصف نفسه بأقبح الصفات فى ظاهر كلامه . فأى طعن فى القرآن أعظم من طعن من يجعل هذا ظاهره ؟ ولم يدع أحد من أعداء الرسول الذين ظاهروه بالمحاربة أن ظاهر كلامه أبطل الباطل ، فلو كان ذلك ظاهر القرآن لكان ذلك من أقرب الطرق لهم إلى الطعن فيه . وقالوا : كيف تدعونا إلى

عبادة رب صورته هذه الصورة الشنيعة ؟ وهم يوردون عليه ما هو أقل من هذا بكثير . كما أوردوا عليه المسيح لما قال (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) فتعلقوا بظاهر ما لم يدل عليه ما أورده ، وهو دخول المسيح فيما عبد من دون الله إما بعموم لفظ (ما) وإما بعموم المعنى . وأورد أهل الكتاب على قوله (يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء) أن بين هارون وعيسى ما بينهما وليس ظاهر القرآن أنه هارون بن عمران بوجه، وكانوا يتعنتون فيما يوردونه على القرآن بهذا ودونه . فكيف يجدون ظاهره إثبات رب شأنه هذا ولا ينكرونه ؟

والجواب أن قوله تعالى (تجرى بأعيننا) ودعوى الجهمى أن ظاهر هذه إثبات أعين كثيرة كذب ظاهر . فإنه إن دل ظاهره على أعين كثيرة وأيد كثيرة ، دل على خالقين كثيرين ، فإن لفظ الأيدى مضاف إلى ضمير الجمع ، فادّع أيها الجهمى أن ظاهره إثبات أيد كثيرة لآلهة متعددة ، وإلا فدعواك أن ظاهره أيد كثيرة لذات واحدة خلاف الظاهر، وكذلك قوله تعالى (تجرى بأعيننا) إنما ظاهره بزعمك أعين كثيرة على ذوات متعددة لا على ذات واحدة .

(الثانى) أن دعواك أن ظاهر القرآن إثبات أيد كثيرة فى جنب واحد كذب آخر . فأين فى ظاهر للقرآن أن الأيدى فى الجنب ؟ وكذلك إنما أخذت هذا من القياس على بنى آدم فشبهت أولا،وعطلت ثانياً. وكذلك جعلك الأعين الكثيرة فى الوجه الواحد ليس فى ظاهر القرآن ما يدل على هذا ، وإنما أخذته من التشبيه بالآدمى . ولهذا قال بعض أهل العلم : إن كل معطل مشبه،ولا يستقيم لك التعطيل إلا بعد التشبيه .

(الثالث) أين فى القرآن إثبات ساق واحد لله تعالى وجنب واحد ؟ فإنه سبحانه وتعالى قال (يوم يكشف عن ساق) وقال (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله) فعلى تقدير أن يكون الساق والجنب من الصفات فليس فى ظاهر القرآن ما يوجب ألا يكون له إلا جنب واحد وساق واحد . ولو دل على ما ذكرت لم يدل على نفى ما زاد على ذلك لا بمنطوقه ولا بمفهومه ،

حتى القائلين بمفهوم اللقب لا يدل ذلك عندهم على نفي ما عدا المذكور ، لأنه متى كان للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مراداً بالإتفاق وليس المراد بالآيتين إثبات الصفة حتى يكون تخصيص أحد الأمرين بالذكر مراداً، بل المقصود حكم آخر وهو إثبات تفريط العبد في حق الله تعالى، وبيان سجود الخلائق إذا كشف عن ساق . وهذا حكم قد يختص بالمذكور دون غيره فلا يكون له مفهوم .

(الرابع) هب أنه سبحانه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة هي صفة ، فمن أين في ظاهر القرآن أنه ليس له سبحانه إلا تلك الصفة الواحدة ؟ وأنت لو سمعت قائلا يقول : كشفت عن عيني وأبديت عن ركبتي وعن ساقي ، هل يفهم منه أنه ليس له إلا ذلك الواحد فقط ، فلو قال ذلك أحد لم يكن هذا ظاهر كلامه فكيف يكون ظاهر أفصح الكلام وأبينه ذلك .

(الخامس) إن المفرد المضاف يراد به أكثر من واحد ، كقوله تعالى : (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقوله (وصدقت بكلمات ربها وكتبه) وقوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) فلو كان الجنب والساق صفة لكان بمنزلة قوله : (بيده الملك) (وبيده الخير) (ولتصنع على عيني) .

(السادس) أن يقال : من أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد هو صفة لله ؟ ومن المعلوم أن هذا لا يثبته أحد من بني آدم ، وأعظم الناس إثباتاً للصفات هم أهل السنة والحديث ، لا يثبتون أن لله تعالى جنباً واحداً ، ولا ساقاً واحداً .

قال عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي :

وادعاء المعارض زوراً على قوم أنهم يقولون في تفسير قوله تعالى (ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله) أنهم يعنون بذلك الجنب الذي هو العضو، وليس ذلك على مايتوهمونه . قال الدارمي : فيقال لهذا المعارض : ما أرخص الكذب عندك وأخفه على لسانك : فإن كنت صادقاً في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم . قاله : وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بهذا التفسير منك ، إنما

تفسيرها عندهم : تحسر الكفار على ما فرطوا فى الإيمان والفضائل التى تدعو إلى ذات الله واختاروا عليها الكفر والسخرية . فمن أنبأك أنهم قالوا : جنب من الجنوب ؟ فإنه لا يجهل هذا المعنى كثير من عوام المسلمين فضلا عن علمائهم. وقد قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه : « الكذب مجانب للإيمان » وقال ابن مسعود رضى الله عنه « لا يجوز الكذب جداً ولا هزلا » . وقال الشعبى « من كان كذاباً فهو منافق » . والتفريط فعل أو ترك فعل ، وهذا لا يكون قائماً بذات الله لا بجنب ولا غيره ، بل لا يكون منفصلا عن الله تعالى ، وهو معلوم بالحس والمشاهدة .

(السابع) هب أن القرآن دل على إثبات جنب هو صفة،فمن أين لك ظاهره أو باطنه على أنه جنب واحد وشق واحد ؟ ومعلوم أن إطلاق مثل هذا لا يدل على أنه شق واحد ، كما قال النبى ﷺ لعمران بن حصين : « صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب » . وهذا لا يدل على أنه ليس للمرء إلا جنب واحد .

فإن قيل : المراد على جنب من جنبيك. قلنا فقد علم أن ذكر الجنب مفرداً لا يدل على نفى أن يكون له جنب آخر . ونظير هذا القدم إذا ذكر مفرداً لا يدل على نفى قدم آخر ، كما فى الحديث الصحيح : « حتى يضع رب العزة عليها قدمه » .

(الثامن) من أين فى ظاهر القرآن أن لله ساقاً وليس معك إلا قوله تعالى. (يوم يكشف عن ساق ؟) والصحابة متنازعون فى تفسير الآية على المراد بها: إن الرب تعالى يكشف عن ساقه ، ولا يحفظ عن الصحابة والتابعين نزاع فيما يذكر أنه من الصفات أم لا فى غير هذا الموضع ؟ وليس فى ظاهر القرآن ما يدل على أن ذلك صفة لله تعالى ، لأنه سبحانه لم يضف الساق إليه وإنما ذكره مجرداً عن الإضافة منكراً ، والذين أثبتوا ذلك صفة كاليدين لم يأخذوا ذلك من ظاهر القرآن ، إنما أثبتوه بحديث أبى سعيد الخدرى المتفق على صحته ، وهو حديث الشفاعة الطويل . وفيه « فيكشف الرب عن ساقه » الحديث ، ومن حمل الآية

على ذلك قال قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) مطابقاً لقوله ﷺ «فيكشف عن ساقه» وتنكيره للتعظيم والتفخيم كأنه قال يكشف عن ساق عظيمة قالوا وحمل الآية على الشدة لا يصح بوجه، فإن لغة القوم أن يقال: كشفت الشدة عن القوم لا كشفتُ عنها، كقوله تعالى (فلما كشفنا عنهم العذاب) فالعذاب هو المكشوف لا المكشوف عنه وأيضاً فهناك تحدث شدة لا تزول إلا بدخول الجنة وهنا لا يدعون إلى السجود، وإنما يدعون إليه أشد ما كانت الشدة.

(التاسع) أن يقال: ذكر العين المفردة مضافة إلى الضمير المفرد والأعين مجموعة مضافة إلى ضمير الجمع. وذكر العين مفردة لا يدل على أنها عين واحدة ليس إلا كقولك: أفعل هذا على عيني. وأحبك على عيني؛ ولا يريد أن له عيناً واحدة. وإنما إذا أضيفت العين إلى اسم الجمع ظاهراً ومضمراً فالأحسن جمعها مشاكلة للفظ، كقوله (تجرى بأعيننا) وقوله (واصنع الفلك بأعيننا) وهذا نظير المشاكلة فى لفظ اليد المضافة إلى المفرد كقوله (بيده الملك) (وبيدك الخير) وإن أضيفت إلى ضمير جمع جمعت؛ كقوله (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) وكذلك إضافة اليد والعين إلى اسم الجمع الظاهر كقوله (بما كسبت أيدى الناس) وقوله (فأتوا به على أعين الناس).

وقد نطق الكتاب والسنة بذكر اليد مضافة إليه بلفظ مفردة، ومجموعة ومثناة، وبلفظ العين مضافة إليه مفردة ومجموعة. ونطقت السنة بإضافتها إليه مثناة كما قال عطاء عن أبى هريرة عن النبي ﷺ «إن العبد إذا قام فى الصلاة قام بين عينى الرحمن. فإذا التفت قال له ربه. إلى من تلتفت، إلى خير لك منى» وقول النبي ﷺ «إن ربكم ليس بأعور» صريح بأنه ليس المراد إثبات عين واحدة فإن ذلك عور ظاهر تعالى الله عنه وهل يفهم من قول الداعى «اللهم احرسنا بعينك التى لا تنام» إنها عين واحدة ليس إلا — إلا ذهن أقلف وقلب أغلف[1].

(١) القلب الأقلف والاغلف هو الذى عليه كن فلا يفقه وهو المطبوع والذى عليه غشاوة كذا عن ابن عباس وأبى العالية ومجاهد.

قال ابن تميم : حدثنا عبد الجبار بن كثير قال : قيل لإبراهيم بن أدهم : هذا السبع ؛ فنادى يا قسورة ، إن كنت أمرت فينا بشيء ، وإلا بعيني فاذهب ، فضرب بذنبه ، وولى مدبراً ، فنظر إبراهيم إلى أصحابه وقال : قولوا اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام . واكنفنا بكنفك الذي لا يرام ، . وارحمنا بقدرتك علينا لا نهلك وأنت الرجاء . وقال عثمان الدارمي : الأعور ضد البصير بالعينين .

وقد استدل السلف على إثبات العينين له تعالى بقوله (تجرى بأعيننا) ، وممن صرح بذلك إثباتاً واستدلالا أبو الحسن الأشعرى فى كتبه كلها فقال فى كتاب المقالات والإبانة ، والموجز وهذا لفظه فيها :

وأن له عينين بلا كيف كما قال (تجرى بأعيننا) فهذا الأشعرى وغيره لم يفهموا من الأعين أعيناً كثيرة ، ولا من الأيدى أيديا كثيرة على شق واحد.

ولما رد أهل السنة تأويل الجاهلين لم يقدر الجهمية على أخذ الثأر منهم إلا بأن سموهم مشبهة ، ممثلة ، مجسمة ، حشوية ، ولو كان لهؤلاء عقول لعلموا أن التلقيب بهذه الألقاب ليس لهم ، وإنما هو لمن جاء بهذه النصوص وتكلم بها ، ودعا الأمة إلى الإيمان بها ، ونهاهم عن تحريفها وتبديلها . ولو كان خصومكم كما زعمتم وحاشاهم مشبهة ممثلة مجسمة لكانوا أقل تنقصاً لرب العالمين منكم وكتابه وأسمائه وصفاته بكثير ، لو كان قولهم يقتضى التنقيص فكيف وهو لا يقتضيه لوصرحوا به ؟ فإنهم يقولون : نحن أثبتنا لله غاية الكمال ونعوت الجلال ؛ ووصفناه بكل صفة كمال ، فإن لزم من هذا تجسيم وتشبيه لم يكن هذا نقصاً ولا عيباً بوجه من الوجوه . فإن لازم الحق حق ، وما لزم من اثبات كمال الرب ليس بنقص .

وأما أنتم فنفيتم عنه صفات الكمال . ولا ريب أن لازم هذا النفى وصفه بأضدادها من العيوب والنقائص . فما سوى الله ولا رسوله ولا عقلاء عباده بين من نفى كماله المقدس حذراً من التجسيم ؛ وبين من أثبت كماله الأعظم وصفاته العلى بلوازم ذلك ، كائنة ما كانت .

فلو فرضنا فى هذه الأمة من يقول : له سمع كسمع المخلوق وبصر كبصره ويد كيده ، لكان أدنى إلى الحق ممن يقول لا سمع ولا بصر ولا يد ولو فرضنا

قائلا يقول : أنه متحيز على عرشه ، تحيط به الحدود والجهات ، لكان أقرب إلى الصواب من قول من يقول : ليس فوق العرش إله يعبد ، ولا ترفع إليه الأيدى ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا هو فوق خلقه ولا محايثهم ولا مباينهم . فإن هذا معطل مكذب لله ، راد على الله ورسوله ، وذلك المشبه غالط مخطىء فى فهمه . فالمشبه على زعمكم الكاذب لم يشبهه تنقيصاً له وجحداً لكماله ، بل ظناً أن إثبات الكمال لا يمكن إلا بذلك ، فقابلتموه بتعطيل كماله ، وذلك غاية التنقيص.

(العاشر) ان لغة العرب متنوعة فى إفراد المضاف وتثنيته وجمعه بحسب أحوال المضاف إليه ، فإن أضافوا الواحد المتصل إلى مفرد أفردوه ، وإن أضافوه إلى إسم جمع ظاهراً أو مضمراً جمعوه . وإن أضافوه إلى إسم مثنى فالأفصح فى لغتهم جمعه كقوله (فقد صغت قلوبكما) وإنما هما قلبان . وكقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وتقول العرب : اضرب أعناقهما . وهذا أفصح استعمالهم . وتارة يفردون المضاف فيقولون : لسانهما وقلبهما . وتارة يثنون كقوله[1] « ظهراهما مثل ظهور الترسين » والقرآن إنما نزل بلغة العرب لا بلغة العجم والطماطم والأنباط[2] الذين أفسدوا الدين وتلاعبوا بالنصوص فجعلوها عرضة لتأويل الجاهلين .

وإذا كان من لغتهم وضع الجمع موضع التثنية لئلا يجمعوا فى لفظ واحد بين تثنيتين ، ولا لبس هناك ، فلأن يوضع الجمع موضع التثنية فيما إذا كان المضاف إليه تثنية أولى بالجواز . يدل عليه أنك لا تكاد تجد فى كلامهم عينان ويدان ونحو ذلك ، ولا يلتبس على السامع قول المتكلم: نراك بأعيننا ونأخذك

---

(١) صلى الله عليه وسلم فى وصف سحابتين .

(٢) قال فى لسان العرب : الطمطمة بفتح الطاءين ، العجمة ، والطمطم ، والطمطمى . بكسر الطاآت والطماطم والطمطمانى بضمهما هو الأعجم الذى لا يفصح . والنبط جيل ينزلون البطائح بين العراقين ، لغتهم خليط من العربية والعجمية .

بأيدينا . ولا يفهم منه بشر على وجه الأرض عيوناً كثيرة على وجه واحد .

(الحادى عشر) أن لفظ اليد جاء فى القرآن على ثلاثة أنواع : مفرداً ومثنى ، ومجموعاً . فالمفرد كقوله (بيده الملك) والمثنى كقوله (خلقت بيدى) والمجموع (عملت أيدينا) فحيث ذكر اليد مثناة أضاف الفعل إلى نفسه بضمير الإفراد وعدى الفعل بالباء إليهما فقال (خلقت بيدى) وحيث ذكرها مجموعة أضاف العمل إليها ولم يعدّ الفعل بالباء . فهذه ثلاثة فروق ؛ فلا يحتمل (خلقت بيدى) من المجاز ما يحتمله (عملت أيدينا) فإن كل أحد يفهم من قوله (عملت أيدينا) ما يفهمه من قوله : عملنا وخلقنا ، كما يفهم ذلك من قوله (بما كسبت أيديكم) وأما قوله (خلقت بيدى) فلو كان المراد منه مجرد الفعل لم يكن لذكر اليد بعد نسبة الفعل إلى الفاعل معنى ، فكيف وقد دخلت عليها الباء ؟ فكيف إذا ثنيت ؟

وسر الفرق أن الفعل قد يضاف إلى يد ذى اليد والمراد الإضافة إليه كقوله (بما قدمت يداك) (بما كسبت أيديكم) وأما إذا أضيف إليه الفعل ثم عدى بالباء إلى يده مفردة أو مثناة فهو مما باشرته يده . ولهذا قال عبد الله ابن عمرو « إن الله لم يخلق بيده إلا ثلاثاً . خلق آدم بيده ، وغرس جنة الفردوس بيده ، وكتب التوراة بيده ، فلو كانت اليد هى القدرة لم يكن لها إختصاص بذلك ؛ ولا كانت لآدم فضيلة بذلك على كل شىء مما خلق بالقدرة .

وقد أخبر النبى ﷺ أن أهل الموقف يأتونه يوم القيامة فيقولون «يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده» وكذلك قال آدم لموسى فى محاجته له «اصطفاك الله بكلامه وخط لك الألواح بيده » وفى لفظ آخر « كتب لك التوراة بيده » وهو من أصح الأحاديث ،وكذلك الحديث المشهور « إن الملائكة قالوا : يارب خلقت بنى آدم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة . فقال الله تعالى : لا أجعل صالح ذرية من خلقت بيدى ونفخت فيه من روحى كمن قلت له كن فكان »وهذا التخصيص إنما فهم من قوله (خلقت بيدى) فلو كان مثل قوله (ما عملت أيدينا) لكان هو والأنعام فى ذلك سواء .

قلما فهم المسلمون أن قوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) يوجب له تخصيصاً وتفضيلاً بكونه مخلوقاً باليدين على من أمر أن يسجد له ، وفهم ذلك مل الموقف حين جعلوه من خصائصه ، كانت التسوية بينه وبين قوله (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) خطأ محضاً كذلك قوله ﷺ فى الحديث الصحيح « يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى » وقوله ﷺ « يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة ؛ سحاء[1] الليل والنهار . أرأيتم ما أنفق منذ خلق الخلق ؟ فإنه لم يغض ما فى يمينه وبيده الأخرى القسط يخفض ويرفع » وقال تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) وفى الحديث الذى رواه مسلم فى صحيحه ، فى أعلى أهل الجنة منزلة « أولئك الذين غرست كرامتهم بيدى وختمت عليها » .

وقال أنس بن مالك قال رسول الله ﷺ « خلق الله جنة عدن وغرس أشجارها بيده ؛ فقال لها : تكلمى ، فقالت قد أفلح المؤمنون » وقال عبد الله ابن الحارث قال رسول الله ﷺ « إن الله خلق ثلاثة أشياء بيده . خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس الفردوس بيده ، ثم قال : وعزتى لا يدخلها مدمن خمر ولا ديوث » وفى الصحيح عنه ﷺ « تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفأها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم خبزته فى السفر[2] نزلا لأهل الجنة .

وكان رسول الله ﷺ يقول فى استفتاح الصلاة « لبيك وسعديك والخير كله بيديك » وفى الصحيح أيضاً عنه ﷺ « إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسىء النهار . ويبسط يده بالنهار ليتوب مسىء الليل » وقال عبد الله بن مسعود قال رسول الله ﷺ « الأيدى ثلاثة : فيد الله العليا ويد المعطى التى تليها ،

---

(١) السحاء : كثيرة العطاء

(٢) قال فى النهاية : يريد الخبزة التى يصنعها المسافر ويضعها فى الملة – وهى الجمرة – فإنها لا تبسط كالرقاقة وإنما تقلب على الأيدى حتى تستوى .

ويد السائل السفلى ، وفى الصحيح عنه ﷺ قال « المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين »

وفى المسند وغيره من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ « لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس فقال : الحمد لله ، فحمد الله بإذن الله ، فقال له ربه : يرحمك ربك يا آدم . وقال له : اذهب إلى أولئك الملائكة إلى نفر منهم جلوس فقل : السلام عليكم ، فذهب فقالوا : وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته ثم رجع إلى ربه ، فقال : هذه تحيتك وتحية بنيك بينهم . فقال الله تعالى: ويداه مقبوضتان ؛ اختر أيهما شئت ، فقال : اخترت يمين ربى ، وكلتا يدى ربى يمين مباركة ، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته — الحديث » وقال عمر بن الخطاب سمعت رسول الله ﷺ يقول « خلق الله آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته ، فقال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون »

وقال هشام بن حكيم عن رسول الله ﷺ « ان الله أخذ ذرية بنى آدم من ظهورهم وأشهدهم على أنفسهم ، ثم أفاض بهم فى كفيه ، ثم قال : هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار » وقال عبد الله بن عمرو « لما خلق الله آدم نفضه نفض المزود فقبض قبضتين ، فقال لما فى اليمين : فى الجنة ، وقال لما فى الأخرى فى النار » وقال أبو موسى الأشعرى عن النبى ﷺ « إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنوا آدم على قدر الأرض فمنهم الأحمر والأبيض والأسود ، وبين ذلك ، والسهل والحزن والطيب والخبيث » .

وقال سلمان الفارسى « إن الله خمر طينة آدم أربعين ليلة وأربعين يوما ثم ضرب بيديه فيها فخرج كل طيب بيمينه وخرج كل خبيث بيده الأخرى» وقال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ « ما تصدق أحد بصدقة من طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، إلا أخذها الرحمن بيمينه ، وإن كانت تمرة فتربو فى كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل » متفق عليه .

وقال أنس: قال رسول الله ﷺ « ان الله وعدنى أن يدخل الجنة من أمتى

أربعمائة ألف ، فقال أبو بكر : زدنا يا رسول الله قال « وهكذا » وجمع يديه .
قال : زدنا يا رسول الله قال « وهكذا » قال: زدنا يا رسول الله . فقال عمر :
حسبك، فقال أبو بكر دعني يا عمر . وما عليك أن يدخلنا الله الجنة كلنا ؟ فقال
عمر : إن شاء الله أدخل خلقه الجنة بكف واحدة. فقال النبي ﷺ صدق عمر ،
وقال نافع عن ابن عمر : سألت ابن أبي مليكة عن يد الله واحدة أو اثنتان ؟
فقال : لا ، بل اثنتان . وقال ابن عباس رضي الله عنهما : « ما السموات السبع
والأرضون السبع وما فيهما في كف الرحمن إلا كخردلة في كف أحدكم » وقال
ابن عمر وابن عباس « أول شيء خلقه الله القلم ، فيأخذه بيمينه وكلتا يديه يمين
فكتب الدنيا وما فيها من عامل ومعمول في بر وبحر ورطب ويابس فأحصاه
عنده » .

وقال ابن عباس في قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) « يقبض الله
عليهما فما يرى طرفهما في يده » وقال ابن عمر رضي الله عنهما « رأيت رسول الله
ﷺ قائماً على المنبر فقال : إن الله تعالى إذا كان يوم القيامة جمع السموات
والأرض في قبضته ثم قال هكذا ، ومد يده وبسطها ، ثم يقول : أنا الله أنا
الرحمن — الحديث » وقال وهب عن أسامة عن نافع عن ابن عمر : ان النبي
ﷺ قرأ على المنبر (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات
بيمينه) قال : « مطوية بيمينه يرمى بها كما يرمى الغلام بالكرة » وقال عبيد الله
ابن مقسم : نظرت الى عبد الله بن عمر كيف صنع يحكي رسول الله ﷺ ، قال
« يأخذ الله سماواته وأرضيه بيده ، فيقول : « أنا الله » ويقبض أصابعه
ويبسطها » ويقول أنا الرحمن أنا الملك » حتى أني أنظر إلى المنبر يتحرك من
أسفل منه حتى اني أقول أساقط هو برسول الله ﷺ ؟ وقال زيد بن أسلم : لما
كتب الله التوراة بيده قال « بسم الله ، هذا كتاب الله بيده لعبده موسى يسبحني
ويقدسني ولا يحلف باسمي آثماً ، فإني لا أزكي من حلف باسمي آثماً » .

وإنما ذكرنا هذه النصوص التي هي غيض من فيض ليعلم الواقف عليها أنها

لا يفهم أحد من عقلاء بنى آدم منها شخصاً له شق واحد وعليه أيد كثيرة ، وله ساق واحد ، وله أعين كثيرة .

فصل

فى الوظائف الواجبة على المتأول

لما كان الأصل فى اللفظ هو الحقيقة والظاهر ؛ كان العدول به عن حقيقته مخرجا له عن الأصل، فاحتاج مدعى ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجه عن أصله، فعليه أربعة أمور لا تتم دعواه إلا بها :

(الأمر الأول) بيان احتمال اللفظ للمعنى الذى تأوله فى ذلك التركيب الذى وقع فيه ، وإلا كان كاذباً على اللغة . فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة ، وإن احتمله فقد لا يحتمله فى ذلك التركيب الخاص . وكثير من المتأولين لا يبالى إذا تهيأ له حمل اللفظ على ذلك المعنى بأى طريق أمكنه إلى مقصوده دفع الصائل ، فبأى طريق تهيأ له دفعه دفعه . فإن النصوص قد صالت على قواعده الباطلة ، وليس لأحد أن يحمل كلام الله ورسوله على كل ماساغ فى اللغة والاصطلاح لبعض الشعراء أو الخطباء والكتاب والعامة إلا إذا كان ذلك غير مخالف لما علم من وصف الرب سبحانه وأسمائه ؛ وما تضافرت به صفاته لنفسه وصفات رسوله ؛ وكانت إرادة ذلك المعنى بذلك اللفظ مما يجوز ويصلح لنسبتها إلى الله تعالى ؛ لا سيما والمتأول يخبر عن مراد الله ورسوله ، فإن تأويل كلام المتكلم بما يوافق ظاهره أو يخالفه إنما هو بيان لمراده .

فإذا علم أن المتكلم لم يرد هذا المعنى، وأنه يمتنع أن يريده ؛ وأن فى صفات كماله ونعوت جلاله ما يمنع من إرادته ، استحال الحكم عليه بإرادته .

فهذا أصل عظيم يجب معرفته . ومن أحاط به معرفة تبين له أن كثيراً مما يدعيه المحرفون للتأويلات ، مما يعلم قطعاً أن المتكلم لم يرده .

وإنما كان ذلك مما يسوغ لبعض الشعراء أو الكتاب القاصدين التعمية ، لغرض من الأغراض ، فلابد أن يكون المعنى الذى تأوله المتأول مما يسوغ استعمال اللفظ فيه فى تلك اللغة التى وقع بها التخاطب، وأن يكون ذلك مما يجوز

نسبته إلى الله تعالى ، وألا يعود على شيء من صفات كماله بالإبطال والتعطيل ، وأن تكون معه قرائن تحتف به تبين أنه مراد باللفظ ، وإلا كانت دعوى إرادته كذباً على المتكلم . ونحن نذكر لك أمثلة :

المثال الأول : تأويل قوله تعالى (خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش) بأنه أقبل على خلقه ، فهذا إنشاء منهم لوضع لفظ (استوى) على (أقبل)وهذالم يقله أحد من أهل اللغة ؛ فإنهم ذكروا معانى استوى ، ولم يذكر أحد منهم في معانيه الإقبال على الخلق . فهذه كتب اللغة طبقت الأرض لا تجد أحداً منهم يحكى ذلك عن اللغة . وأيضاً فإن استواء الشيء والاستواء إليه والاستواء عليه يستلزم وجوده ووجود ما نسب إليه الاستواء بإلى أو بعلى . فلا يقال : استوى إلى أمر معدوم ولا استوى عليه . فهذا التأويل إنشاء محض لا إخبار صادق عن استعمال أهل اللغة .

وكذلك تأويلهم الاستواء بالإستيلاء ؛ فإن هذا لا تعرفه العرب من لغتها ؛ ولم يقله أحد من أئمة اللغة . وقد صرح أئمة اللغة كابن الأعرابى وغيره بأنه لا يعرف في اللغة . ولو احتمل ذلك لم يحتمله هذا التركيب ، فإن استيلاءه سبحانه وغلبته للعرش لم يتأخر عن خلق السموات والأرض ، فالعرش مخلوق قبل خلقهما بأكثر من خمسين ألف سنة ، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق ﷺ فيما صح عنه . وبطلان هذا التأويل من أربعين وجهاً سنذكرها إن شاء الله في موضعها من هذا الكتاب .

فعلى المتأول أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذى ذكره أولا ويبين تعيين ذلك المعنى ثانياً ، فإنه إذا خرج عن حقيقته قد يكون له عدة معانى ، فتعيين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل .

الثانى : إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره . فإن دليل المدعى للحقيقة والظاهر قائم ، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه .

الثالث : الجواب عن المعارض ، فإن مدعى الحقيقه قد قام الدليل العقلى والسمعى عنده على إرادة الحقيقة : أما السمعى فلا يمكنك المكابرة أنه معه . وأما

العقلى فن وجهين : عام ، وخاص ، فالعام الدليل الدال على كمال علم المتكلم ، وكمال بيانه ، وكمال نصحه . والدليل العقلى على ذلك أقوى من الشبه الخيالية التى يستدل بها النفاة بكثير . فإن جاز مخالفة هذا الدليل القاطع فمخالفة تلك الشبه الخيالية أولى بالجواز ، وإن لم يجز مخالفة تلك الشبه فامتناع مخالفة الدليل القاطع أولى ، وأما الخاص فكمال صفة وصف الله تعالى بها نفسه ووصفه بها رسوله ﷺ فهى صفة كمال قطعاً . فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يبطل حقائقها .

فالدليل العقلى الذى دل على ثبوت الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر ، دل نظيره على ثبوت الحكمة والرضى والرحمة والغضب والفرح والضحك . والذى دل على أنه فاعل بمشيئته واختياره دل على قيام أفعاله به . وذلك عين الكمال . وكل صفة دل عليها الكتاب والسنة فهى صفة كمال . والعقل جازم بإثبات صفات الكمال لله تعالى . ويمتنع أن يصف نفسه أو يصفه رسوله بصفة توهم نقصاً . وهذا الدليل أيضاً أقوى من كل شبهة للنفاة .

يوضحه أن أدلة مباينة الرب لخلقه وعلوه على جميع مخلوقاته أدلة عقلية فطرية توجب العلم الضرورى بمدلولها .

وأما السمعية فتقارب ألف دليل . فعلى المتأول أن يجيب عن ذلك كله . وهيهات له بجواب صحيح عن بعض ذلك . فنحن نطالبه بجواب صحيح عن دليل واحد وهو :

أن الرب تعالى إما أن يكون له وجود خارج عن الذهن ثابت فى الأعيان ، أو لا ؟ فإن لم يكن له وجود خارجى كان خيالا قائماً بالذهن لا حقيقة له ؛ وهذا حقيقة قول المعطلة ؛ وإن تستروا بزخرف من القول ، وإن كان وجوده خارج الذهن فهو مباين له ، أو هو منفصل عنه ، إذ لو كان قائماً به لكان عرضاً من أعراضه . وحينئذ فإما أن يكون هو هذا العالم ، أو غيره . فإن كان هذا العالم ، فهذا تصريح بقول أصحاب وحدة الوجود ، وأنه ليس لهذا العالم إله مباين له ، منفصل عنه . وهذا أكفر أقوال أهل الأرض . فإن كان غيره .

فإما أن يكون قائماً بنفسه ، أو قائماً بالعالم ؟ فإن كان قائماً بالعالم ، فهو جزء من أجزائه أو صفة من صفاته . وليس هذا بقيوم السموات والأرض . وإن كان قائماً بنفسه . وقد علم أن العالم قائم بنفسه فذاتان قائمتان بأنفسهما ليست إحداهما داخلة فى الأخرى ، ولا خارجة عنها ؛ ولا متصلة بها ، ولا منفصلة عنها ، ولا محايثة ولا مباينة ، ولا فوقها ؛ ولا تحتها ، ولا خلفها ، ولا أمامها ؛ ولا عن يمينها ، ولا عن شمالها ، كلام له خبء لا يخفى على عاقل منصف . والبديهة الضرورية حاكمة باستحالة هذا ؛ بل باستحالة تصوره فضلا عن التصديق به .

قالوا : فنحن نطالبكم بجواب صحيح عن هذا الدليل الواحد من جملة ألف دليل ونعلم قبل المطالبة أن كل الجهميين على وجه الأرض لو اجتمعوا لما أجابوا عنه بغير المكابرة والتشنيع على أهل الإثبات بالتجسيم والسب . هذه وظيفة كل مبطل قامت عليه حجة الله تعالى .

فصل

فى بيان أن التأويل شر من التعطيل

فإنه يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص ، وإساءة الظن بها ، فإن المعطل والمؤول قد اشتركا فى نفى حقائق الأسماء والصفات ، وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والإضلال. فجمعوا بين أربعة محاذير اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله محال باطل؛ ففهموا التشبيه أولا. ثم انتقلوا منه إلى المحذور الثانى وهو التعطيل، فعطلوا حقائقها بناء منهم على ذلك الفهم الذى لا يليق بهم ولا يليق بالرب سبحانه. المحذور الثالث: نسبة المتكلم الكامل العلم، الكامل البيان، التام النصح، إلى ضد البيان والهدى والإرشاد؛ وأن المتحيرين المتهوكين أجادوا العبارة فى هذا الباب ، وعبروا بعبارة لا توهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص . ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه أو أفصح أو أنصح للناس . المحذور الرابع : تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرمتها . فلو رأيتها وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها المثلات ، وتلاعبت بها أمواج التأويلات ، ونادى عليها أهل التأويل

فى سوق من يزيد ، فبذل كل واحد فى ثمنها من التأويل ما يريد . فلو رأيتها وقد عزلت عن سلطنة اليقين ، وجعلت تحت تحكم تأويل الجاهلين . هذا وقد قعد النفاة على صراطها المستقيم بالدفع فى صدورها والأعجاز ؛ وقالوا لا طريق لك علينا ، وإن كان ولا بد فعلى سبيل المجاز ، فنحن أهل المعقولات وأصحاب البراهين . وأنت أدلة لفظية ، وظواهر سمعية . لا تفيد العلم ولا اليقين ؛ فسندك آحاد ؛ وهو عرضة للطعن فى الناقلين . وإن صح وتواتر ففهم مراد المتكلم منها موقوف على انتفاء عشرة أشياء لا سبيل إلى العلم بانتفائها عند الناظرين والباحثين.

فلا إله إلا الله والله أكبر ! ! كم هدمت هذه المعاول من معاقل الإيمان ، وثلمت بها حصون حقائق السنة والقرآن . فكشف عورات هؤلاء وبيان فضائحهم من أفضل الجهاد فى سبيل الله . وقد قال النبى ﷺ لحسان بن ثابت : « إن روح القدس معك ما دمت تنافح عن رسوله » .

واعلم أنه لا يستقر للعبد قدم فى الإسلام حتى يعقد قلبه على أن الدين كله لله ، وأن الهدى هدى ، وأن الحق دائر مع الرسول ﷺ وجوداً وعدماً ، وأنه لا مطاع سواه ولا متبوع غيره ، وأن كلام غيره يعرض على كلامه فإن وافقه قبلناه ، لا لأنه قاله ، بل لأنه أخبر به عن الله تعالى ورسوله ، وإن خالفه رددناه . ولا يعرض كلامه ﷺ على آراء القياسيين ؛ ولا على عقول الفلاسفة والمتكلمين ولا أذواق المتزهدين ، بل تعرض هذه كلها على ما جاء به؛ عرض الدراهم المجهولة على أخبر الناقدين ، فما حكم بصحته فهو منها المقبول ، وما حكم برده فهو المردود .

فصل

فى أن قصد المتكلم من المخاطب حمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته ينافى قصد البيان والإرشاد . وأن القصدين يتنافيان . وأن تركه بدون ذلك الخطاب خير له وأقرب إلى الهدى .

لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه

وان يبين له ما في نفسه من المعاني وأن يدله على ذلك بأقرب الطرق؛ كان ذلك موقوفاً على أمرين : بيان المتكلم ؛ وتمكن السامع من الفهم. فإن لم يحصل البيان من المتكلم ، أو حصل ولم يتمكن السامع من الفهم ، لم يحصل مراد المتكلم ، فإذا بين المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ ، لم يحصل له البيان ، فلا بد من تمكن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلم . وحينئذ فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه ، بل بما يدل على نقيض مراده وأراد منه فهم النفي لما يدل على غاية الإثبات، وفهم الشيء بما يدل على ضده ، وأراد منه أن يفهم أنه ليس فوق العرش إله يعبد ، وأنه لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا فوقه ؛ ولا تحته ، ولا خلفه ، ولا أمامه ؛ بقوله (قل هو الله أحد) وقوله (ليس كمثله شيء) وأراد النبي ﷺ إفهام أمته هذا المعنى بقوله « لا تفضلوني على يونس بن متى » وأراد إفهام كونه خلق آدم بقدرته ومشيئته بقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وأراد إفهام تخريب السموات والأرض وإعادتهما إلى العدم بقوله « يقبض الله السموات بيده اليمنى والأرض باليد الأخرى ، ثم يهزهن ثم يقول : أنا الملك وأراد إفهام معنى : من ربك ومن تعبد ، بقوله « أين الله ؟ » وأشار بأصبعيه إلى السماء مستشهداً بربه ، وليس هناك رب وإله : وإنما أراد إفهام السامعين ان الله قد سمع قوله وقولهم . فأراد بالإشارة بأصبعه بيان كونه قد سمع قولهم . وامثال ذلك من التأويلات الباطلة التي يعلم السامع قطعاً انها لم ترد بالخطاب . ولا تجامع قصد البيان .

قال شيخ الإسلام[1]: إن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يجدون

---

(١) هو الشيخ الامام قدوة الانام شيخ المجاهدين في وقته المجتهد المطلق أحمد ابن عبدالحليم بن تيمية الحراني ولد بحران في شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ وتوفي مسجوناً لجهاده وقمع الباطل والضلال بقلعة دمشق في العشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ رحمه الله ورضي عنه .

ما يقولونه فى الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة ؛ بل يجدونها على خلاف الحق عندهم إما نصاً وإما ظاهراً ، بل دلت عندهم على الكفر والضلال ، لزم من ذلك لوازم باطلة : منها أن يكون الله سبحانه قد أنزل فى كتابه وسنة نبيه ﷺ من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم فى التشبيه والتمثيل . ومنها أن يكون قد ترك بيان الحق والصواب ولم يفصح به ، بل رمز إليه رمزاً وألغزه إلغازاً لا يفهم منه إلا بعد الجهد الجهيد . ومنها أن يكون قد كلف عباده ألا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها ، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه . ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك . ومنها أن يكون دائماً متكلما فى هذا الباب بما ظاهره خلاف الحق بأنواع متنوعة من الخطاب ، تارة بأنه استوى على عرشه ، وتارة بأنه فوق عباده ، وتارة بأنه العلى الأعلى ، وتارة بأن الملائكة تعرج إليه ، وتارة بأن الأعمال الصالحة ترفع إليه ، وتارة بأن الملائكة فى نزولها من العلو إلى أسفل تنزل من عنده ، وتارة بأنه رفيع الدرجات ، وتارة بأنه فى السماء ، وتارة بأنه الظاهر الذى ليس فوقه شىء . وتارة بأنه فوق سمواته على عرشه ، وتارة بأن الكتاب نزل من عنده ، وتارة بأنه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، وتارة بأنه يرى بالأبصار عياناً يراه المؤمنون فوق رؤوسهم ، إلى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك ، ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النفاة ولا يقول فى مقام واحد ما هو الصواب فيه لا نصاً ولا ظاهراً ولا بينة .

ومنها أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق فى هذا النبأ العظيم الذى هو من أهم أصول الإيمان . وذلك إما جهل ينافى العلم ، وإما كتمان ولقد أساء الظن بخيار الأمة من نسبهم إلى ذلك ومعلوم أنه إذا ازدوج التكلم بالباطل والسكوت عن بيان الحق تولد بينهما جهل الحق وإضلال الخلق . ولهذا لما اعتقد النفاة التعطيل صاروا يأتون من العبارات بما يدل على التعطيل والنفى نصاً وظاهراً ولا يتكلمون بما يدل على حقيقة الإثبات لا نصاً ولا ظاهراً . وإذا ورد عليهم من النصوص ما هو صريح أو ظاهر فى الإثبات حرفوه أنواع التحريفات ، وطلبوا له مستكره

التأويلات . ومنها أنهم التزموا لذلك تجهيل السلف وأنهم كانوا أميين مقبلين على الزهد والعبادة والورع والتسبيح وقيام الليل ، ولم تكن الحقائق من شأنهم ومنها أن ترك الناس من إنزال هذه النصوص كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال ، ولم يستفيدوا منها يقيناً ولا علماً لما يجب لله ويمتنع عليه ، إذ ذاك إنما يستفاد من عقول الرجال . فإن قيل : استفدنا منها الثواب على تلاوتها وانعقاد الصلاة بها . قيل : هذا تابع للمقصود بها بالقصد الأول وهو الهدى والإرشاد والدلالة على إثبات حقائقها ومعانيها والإيمان بها ، فإن القرآن لم ينزل لمجرد التلاوة وانعقاد الصلاة . بل أنزل ليتدبر ويعقل ويهتدى به علماً وعملا ، ويبصر من العمى ويرشد من الغي ، ويعلم من الجهل ويشفى من العي ، ويهدى إلى صراط مستقيم . وهذا القصد ينافى قصد تحريفه وتأويله بالتأويلات الباطلة المستكرهة التى هى من جنس الألغاز والأحاجى ؛ فلا يجتمع قصد الهدى والبيان وقصد ما يضاده أبداً .

ومما يبين ذلك أن الله تعالى وصف كتابه بأوضح البيان وأحسن التفسير فقال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) فأين بيان المختلف فيه والهدى والرحمة فى ألفاظ ظاهرها باطل ، والمراد منها تطلب منها أنواع التأويلات المستكرهة المستنكرة لها التى لا يفهم منها ، بل يفهم منها ضدها ؟ وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فأين بين الرسول ﷺ ما يقوله النفاة والمتأولون ؟ وقال تعالى (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل) وعند النفاة إنما حصلت الهداية بأبكار أفكارهم ونتائج آرائهم . وقال تعالى (فبأى حديث بعده يؤمنون) وعند النفاة المخرجين لنصوص الوحى عن إفادة اليقين ، إنما حصل اليقين بالحديث الذى أسسه الفلاسفة والجهمية والمعتزلة ونحوهم ، فبه اهتدوا ، وبه آمنوا ، وبه عرفوا الحق من الباطل ، وبه صحت عقولهم ومعارفهم . وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافاً كثيراً)وأنت لا تجد الخلاف فى شىء أكثر منه فى آراء المتأولين التى يسمونها قواطع عقلية،وهى

عند التحقيق خيالات وهمية نبذوا بها القرآن والسنة وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون واتبعوا (ما يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون. ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون. أفغير الله أبتغى حكما وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين . وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم. وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون . إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين).

فصل

فى بيان أنه مع كمال علم المتكلم وفصاحته وبيانه ونصحه يمتنع عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته

ويكتفى من هذا الفصل بذكر مناظرة جرت بين جهمى وسنى حدثنى بمضمونها شيخنا عبدالله بن تيمية[1] أنه جمعه وبعض الجهمية مجلس فقال الشيخ:

قد تطابقت نصوص الكتاب والسنة والآثار على إثبات الصفات لله ، وتنوعت دلالتها أنواعا توجب العلم الضرورى بثبوتها وإرادة المتكلم اعتقاد ما دلت عليه. والقرآن مملوء من ذكر الصفات ،والسنة ناطقة بما نطق به القرآن، مقررة له ، مصدقة له ، مشتملة على زيادة فى الاثبات ، فتارة يذكر الاسم الدال على الصفة كالسميع البصير العليم القدير العزيز الحكيم ، وتارة يذكر المصدر وهو الوصف الذى اشتقت منه تلك الصفة كقوله (أنزله بعلمه) وقوله (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وقوله (إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى) وقوله (فبعزتك لأغوينهم أجمعين) وقوله ﷺ فى الحديث الصحيح « حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه[2] ما انتهى إليه بصره من خلقه، وقوله

---

(١) هو أخو شيخ الاسلام احمد بن عبد الحليم بن تيمية

(٢) قال فى النهاية: هى فى الأصل جمع سبحة بضم فسكون، ثم ذكر لها معانى=

فى دعاء الاستخارة اللهم انى استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك ، وقوله « اسألك بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق » وقول عائشة رضى الله عنها «سبحان الذى وسع سمعه الأصوات » ونحوه . وتارة يذكر حكم تلك الصفة كقوله (قد سمع الله) . (وإننى معكما أسمع وأرى) وقوله (فقدرنا فنعم القادرون) وقوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ونظائر ذلك كثيرة .

ويصرح فى الفوقية بلفظها الخاص ، وبلفظ العلو والاستواء ، وأنه (فى السماء) وأنه (ذو المعارج) وأنه (رفيع الدرجات) وأنه (تعرج إليه الملائكة) وتنزل من عنده ، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا ، وأن المؤمنين يرونه بأبصارهم عياناً من فوقهم ، إلى أضعاف ذلك مما لو جمعت النصوص والآثار فيه لم تنقص عن نصوص الأحكام وآثارها . ومن أبين المحال وأوضح الضلال حمل ذلك كله على خلاف حقيقته وظاهره ، ودعوى المجاز فيه والاستعارة ، وأن الحق فى أقوال النفاة المعطلين ، وأن تأويلاتهم هى المرادة من هذه النصوص ، إذ يلزم من ذلك محاذير ثلاثة لا بد منها ، وهى القدح فى علم المتكلم بها ، أو فى بيانه ، أو فى نصحه .

وتقرير ذلك أن يقال : إما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالماً أن الحق فى تأويلات النفاة المعطلين ، أو لا يعلم ذلك ؟ فإن لم يعلم ذلك كان ذلك قدحاً فى علمه . وان كان عالماً أن الحق فيها ؛ فلا يخلو إما أن يكون قادراً على التعبير بعباراتهم التى هى تنزيه لله بزعمهم عن التشبيه والتمثيل والتجسيم ، وأنه لا يعرف الله من لم ينزه الله بها ، أو لا يكون قادراً على تلك العبارة ؟ فإن لم يكن قادراً على التعبير بذلك لزم القدح فى فصاحته . وكان ورثة الصابئة وأفراخ الفلاسفة وأوقاح المعتزلة والجهمية ، وتلامذة الملاحدة أفصح منه وأحسن بياناً وتعبيراً عن الحق وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة أولياؤه وأعداؤه وموافقوه ومخالفوه .

= تدل ، ثم قال : وأقرب من هذا كله وأن المعنى ، لو انكشف من أنوار الله التى تحجب العباد عنه شىء لأهلك كل من وقع عليه ذلك النور . كما خر موسى صعقاً وتقطع الجبل دكا لما تجلى الله سبحانه وتعالى »

فإن مخالفيه لم يشكوا أنه أفصح الخلق ، وأقدرهم على حسن التعبير بما يطابق المعنى ؛ ويخلصه من اللبس والإشكال ؛ وإن كان قادراً على ذلك ولم يتكلم به وتكلم دائماً بخلافه ، كان ذلك قدحاً في نصحه ، وقد وصف الله رسله بأنهم أنصح الخلق لأممهم ، فمع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف يكون مذهب النفاة المعطلة أصحاب التحريف هو الصواب ، وقول أهل الإثبات أتباع القرآن والسنة باطلا ؟

قال المصنف : وقريب من هذه المناظرة ما جرى لي مع بعض علماء أهل الكتاب . وأفضى بنا الكلام إلى مسبة النصارى لرب العالمين مسبة ما سبه إياها أحد من البشر ، فقلت له : وأنتم بإنكاركم نبوة محمد ﷺ قد سببتم الرب تعالى أعظم مسبة ، قال : وكيف ذلك ؟ قلت : لأنكم تزعمون أن محمداً ملك ظالم ليس برسول صادق ، وأنه خرج يستعرض الناس بسيفه فيستبيح أموالهم ونساءهم وذراريهم ، ولا يقتصر على ذلك حتى يكذب على الله ويقول : الله أمرني بهذا وأباحه لي ، ولم يأمره الله ولا أباح له ذلك ، ويقول : أوحى إلي ولم يوح إليه شيء ، وينسخ شرائع الأنبياء من عنده ، ويبطل منها ما شاء ويبقي منها ما شاء ، وينسب ذلك كله إلى الله ، ويقتل أولياءه وأتباع رسله ، ويسترق نساءهم وذريتهم فإما أن يكون الله تعالى رائياً لذلك كله عالماً به ، أو لا ؟ فإن قلتم أن ذلك بغير علمه واطلاعه نسبتموه إلى الجهل والغباوة ؛ وذلك من أقبح السب . وإن كان عالماً به ، فإما أن يقدر على الأخذ على يديه ومنعه من ذلك ؛ أو لا؟ فإن قلتم : أنه غير قادر على منعه نسبتموه إلى العجز . فإن قلتم : بل هو قادر على منعه ولم يفعل ، نسبتموه إلى السفه والظلم . هذا وهو من حين ظهر إلى أن توفاه ربه يجيب دعاءه ويقضي حوائجه ، ولا يقوم له عدو إلا اظفره به ، وأمره من حين ظهر إلى أن توفاه الله تعالى يزداد على الليالي والأيام ظهوراً وعلواً ورفعة ، وأمر مخالفيه لا يزداد إلا سفولا واضمحلالا ، ومحبته في قلوب الخلق تزيد على مر الأوقات ، وربه تعالى يؤيده بأنواع التأييدات ، هذا وهو عندكم من أعظم أعدائه وأشدهم ضرراً على الناس ، فأي قدح في رب العالمين ، وأي مسبة

أعظم من ذلك ؟ فأخذ الكلام منه ما أخذ ، وقال حاشا لله أن تقول فيه هذه المقالة ؛ بل هو نبي صادق . كل من اتبعه فهو سعيد وكل منصف منا يقر بذلك ويقول : أتباعه سعداء فى الدارين . قلت : فما يمنعك من الظفر بهذه السعادة؟ فقال : وأتباع كل نبي من الأنبياء . فأتباع موسى أيضاً سعداء . قلت : فإذا أقررت أنه نبي صادق ، وقد كفر من لم يتبعه . فإن صدقته فى هذا وجب عليك اتباعه ، وإن كذبته فيه لم يكن نبياً ، فكيف يكون أتباعه سعداء ؟ فلم يحر جواباً ، وقال حدثنا فى غير هذا .

فصل

فى بيان أن تيسر القرآن للذكر ينافى حمله على التأويل المخالف لحقيقته وظاهره

أنزل الله الكتاب شفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ، ولذلك كانت معانيه أشرف المعانى ، وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها ، وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة منها ، كما وصفه الله تعالى بقوله (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً) فالحق هو المعنى والمدلول الذى تضمنه الكتاب ؛ والتفسير الأحسن هو الألفاظ الدالة على ذلك الحق ، فهو تفسيره وبيانه ، والتفسير أصله من البيان والظهور، ويلاقيه فى الإشتقاق الأكبر الإسفار ومنه أسفر الفجر إذا أضاء ووضح . ومنه السفر لبروز المسافر من البيوت ، ومنه السفر الذى يتضمن إظهار ما فيه من العلم . فلابد أن يكون التفسير مطابقاً للمفسر مفهماً له .

ولا تجد كلاماً أحسن تفسيراً ولا أتم بياناً من كلام الله سبحانه . ولهذا سماه الله بياناً ، وأخبر أنه يسره للذكر ويسر ألفاظه للحفظ ؛ ومعانيه للفهم ، وأوامره ونواهيه للامتثال . ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسراً له بل كان معسراً عليه ، وإذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه مالا يدل عليه من المعانى أو يدل على خلافه فهذا من أشد التعسير ، فإنه لا شيء

أعسر على الأمة من أن يراد منهم أن يفهموا كونه سبحانه لا داخلا فى العالم ولا خارجه، ولا متصلا به، ولا منفصلا عنه ولا مباينا له، ولا محايثا له، ولا يرى بالأبصار عياناً، ولا له يد؛ ولا وجه من قوله (قل هو الله أحد) ومن قول رسول الله ﷺ، لا تفضلونى على يونس بن متى، ومن قوله (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به) وأن يجهدوا أنفسهم ويكابدوا أعظم المشقة فى تطلب أنواع الإستعارات وضروب المجازات ووحشى اللغات، ليحملوا عليها آيات الصفات وأخبارها؛ ويقول: يا عبادى اعلموا أنى أردت منكم أن تعلموا أنى لست فوق العالم، ولا تحته، ولا فوق العرش؛ ولا ترفع الأيدى إلى، ولا يعرج إلى شيء ولا ينزل من عندى شيء من قولى (الرحمن على العرش استوى) ومن قولى (يخافون ربهم من فوقهم) ومن قولى (تعرج الملائكة والروح إليه) ومن قولى (بل رفعه الله إليه) ومن قولى (رفيع الدرجات ذو العرش) ومن قولى (وهو العلى العظيم) وأن تفهموا أنه ليس لى يدان من قولى (لما خلقت بيدى) ولا عين من قولى (ولتصنع على عينى) فانكم متى فهمتم من هذه الألفاظ حقائقها وظواهرها فهمتم خلاف مرادى منها، بل مرادى منكم أن تفهموا منها مايدل على خلاف حقائقها وظواهرها.

فأى تيسير يكون هناك، وأى تعقيد وتعسير لم يحصل بذلك؟ ومعلوم أن خطاب الرجل بما لا يفهمه إلا بترجمة أيسر عليه من خطابه بما كلف أن يفهم منه خلاف موضوعه. فتيسير القرآن مناف لطريقة النفاة المحرفين أعظم منافاة. ولهذا عسر عليهم أن يفهموا منه النفى عولوا فيه على الشبه الخيالية.

فصل

إشتمال الكتب الإلهية على الأسماء والصفات أكثر من إشتمالها على ما عداه

وذلك لشرف متعلقها وعظمته، وشدة الحاجة إلى معرفته. فكانت الطرق إلى تحصيل معرفته أكثر وأسهل وأبين من غيره. وهذا من كمال حكمة الرب

تبارك وتعالى وتمام نعمته وإحسانه : انه كلما كانت حاجة العباد إلى الشيء أقوى كان بذله لهم أكثر وأسهل . وهذا فى الخلق والأمر . فإن حاجتهم لما كانت إلى الهواء اكثر من الماء فى القوت كان موجوداً معهم فى كل مكان وزمان ، وهو أكثر من غيره وكذلك لما كانت حاجتهم إلى الماء شديدة، إذ هو مادة أقواتهم وفواكههم وشرابهم كان مبذولا لهم أكثر من غيره. وهكذا الأمر فى مراتب الحاجات . ومعلوم أن حاجتهم إلى معرفة ربهم وفاطرهم فوق مراتب هذه الحاجات كلها،فإنه لا سعادة لهم ولا فلاح ولا صلاح ولا نعيم إلا بأن يعرفوه ويعتقدوه ، ويكون هو وحده غاية مطلوبهم ، والتقرب إليه قرة عيونهم . فمتى فقدوا ذلك كانوا أسوأ حالا من الأنعام ، وكانت الأنعام اطيب عيشاً منهم فى العاجل واسلم عاقبة فى الآجل .

وإذا علم أن ضرورة العبد إلى معرفة ربه فوق كل ضرورة كانت العناية ببيانها أيسر الطرق وأهداها وأبينها ، وإذا سلط التأويل على النصوص المشتملة عليها فتسليطه على النصوص التى ذكرت فيها الملائكة أقرب بكثير ، فإن الله تعالى لم يذكر لعباده من صفة ملائكته وشأنهم وأفعالهم عشر معشار ما ذكر لهم من نعوت جلاله وصفات كماله . فإذا كانت هذه قابلة للتأويل فالآيات التى ذكر فيها الملائكة أولى بذلك .ولذلك تأولها الملاحدة كما تأولوا نصوص المعاد واليوم الآخر ،وأبدوا لها تأويلات ليست بدون تأويلات الجهمية لنصوص الصفات . وأولت هذه الطائفة عامة نصوص الأخبار الماضية والآتية . وقالوا للجهمية : بيننا وبينكم حاكم العقل . فإن القرآن ، بل الكتب المنزلة ، مملوءة بذكر الفوقية وعلو الله على عرشه ، وأنه تكلم ، ويتكلم ، وأنه موصوف بالصفات ، وأن له أفعالا تقوم به ، هو بها فاعل ، وأنه يرى بالأبصار ، إلى إلى غير ذلك من نصوص آيات الصفات وأخبارها التى إذا قيس إليها نصوص حشر هذه الأجساد وخراب هذا العالم وإعدامه وإنشاء عالم آخر ، وجدت نصوص الصفات أضعاف أضعافها ، حتى قيل : إن الآيات والاخبار الدالة على علو الرب على خلقه واستوائه على عرشه تقارب الألوف ، وقد أجمعت

عليها الرسل من أولهم إلى آخرهم ، فما الذى سوغ لكم تأويلها ؛ وحرم علينا تأويل نصوص حشر الأجساد وخراب العالم ؟

فإن قلتم ، الرسل أجمعوا على المجيء به ، فلا يمكن تأويله ، قيل : وقد أجمعوا أنه استوى فوق عرشه ، وأنه تكلم ومتكلم ، وأنه فاعل حقيقة موصوف بالصفات ، فإن منع إجماعهم هناك من التأويل وجب أن يمنع هنا .

فإن قلتم : أوجب تأويل نصوص آيات الصفات ولم يوجب تأويل نصوص المعاد . قلنا : هاتو أدلة العقول التى تأولتم بها الصفات ، ونحضر أدلة العقول التى تأولنا بها المعاد وحشر الأجساد ، ونوازن بينها ليتبين أيها أقوى .

فإن قلتم : إنكار المعاد تكذيب لما علم من الإسلام بالضرورة . قلنا : وأيضاً إنكار صفات الرب وأنه يتكلم . وأنه فوق سمواته ، وأن الأمر ينزل من عنده تكذيب لما علم أنهم جاؤا به ضرورة .

فإن قلتم : تأويلنا للنصوص التى جاؤا بها لا يستلزم تكذيبهم . قلنا : فمن اين صار تأويلنا للنصوص التى جاؤا بها فى الميعاد يستلزم تكذيبهم دون تأويلكم : ألمجرد التشهى ؟

فصاحت القرامطة والملاحدة والباطنية وقالوا : ما الذى سوغ لكم تأويل الأخبار وحرم علينا تأويل الأمر والنهى والتحريم والإيجاب ، ومورد الجميع من مشكاة واحدة ؟ قالوا : واين تقع نصوص الأمر والنهى من نصوص الخبر ؟ قالوا : وكثير منكم قد فتحوا لنا باب التأويل فى الأمر ، فأولوا اوامر ونواهى كثيرة صريحة الدلالة او ظاهرة الدلالة فى معناها بما يخرجها عن حقائقها . فهلم نضعها فى كفة ونضع تأويلاتنا فى كفة ونوازن بينها ، ونحن لا ننكر انا اكثر تأويلا منهم ، ولكنا وجدنا بابا مفتوحا فدخلناه .

فهذا من شؤم جناية التأويل على الإيمان والإسلام وقد قيل : إن طرد إبليس ولعنه إنما كان بسبب التأويل ، فإنه عارض النص بالقياس وقدمه عليه ، وتأول لنفسه أن هذا القياس العقلى مقدم على نص الأمر بالسجود ، فإنه قال (أنا خير منه) وهذا دليل قد حذفت إحدى مقدمتيه ، وهى : إن الفاضل لا يخضع للمفضول ، وطوى ذكر هذه المقدمة كأنها صورة معلومة . وقرر

المقدمة الأولى بقوله (خلقتني من نار وخلقته من طين) فكانت نتيجة المقدمتين امتناعه من السجود . وظن أن هذه الشبهة العقلية تنفعه بتأويله ؛ لجرى عليه ما جرى . وصار إماما لكل من عارض نصوص الوحي بتأويله إلى يوم القيامة.

فلا إله إلا الله والله أكبر . كم لهذا الإمام اللعين من أتباع من العالمين ؟ وأنت إذا تأملت عامة شبه المتأولين رأيتها من جنس شبهته . والقائل : إذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل ؛ من هنا اشتق هذه القاعدة وجعلها أصلا لرد نصوص الوحي التي يزعم أن العقل يخالفها ، وعرضت هذه الشبهة لعدو الله من جهة كبره الذي منعه من الانقياد المحض لنصوص الوحي . وهكذا إلحاد كل مجادل في نصوص الوحي إنما يحمله على ذلك كبر في صدره ما هو ببالغه . قال الله تعالى (إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) .

وكذلك خروج آدم من الجنة إنما كان بالتأويل ، وإلا فهو ﷺ لم يقصد بالأكل معصية الرب . ثم اختلف الناس في وجه تأويله . فقالت طائفة : تأول بحمله النهي المطلق على الشجرة المعينة . وغره عدو الله بأن جنس تلك الشجرة هي شجرة الخلد وأطعمه في أنه إن أكل منها لم يخرج من الجنة . وفي هذا نظر ظاهر . فإن الله تعالى أخبر أن إبليس قال له (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) . فذكر لهما عدو الله الشجرة التي نهيا عنها ، إما بعينها أو بجنسها ، وصرح لهما بأنها هي المنهي عنها . ولو كان عند آدم أن المنهي عنه تلك الشجرة المعينة دون سائر النوع لم يكن عاصياً بأكله من غيرها ، ولا أخرجه الله من الجنة ونزع عنه لباسه .

وقالت فرقة أخرى تأول آدم أن النهي نهي تنزيه لا نهي تحريم فأقدم ، وأيضاً فحيث نهى الله تعالى عن فعل الشيء بقربانه لم يكن أصلا للتحريم كقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) (ولا تقربوا الزنا) (ولا تقربوا مال اليتيم) وأيضاً لو كان للتنزيه لما أخرجه الله من الجنة ، وأخبر أنه عصى ربه .

وقالت طائفة : بل كان تأويله أن النهي إنما كان عن قربانهما وأكلهما معاً ،

لا عن أكل كل منهما على انفراده ، لأن قوله (ولا تقربا) نهى لهما عن الجمع ، ولا يلزم من حصول النهى حال الاجتماع حصوله حال الانفراد . وهذا التأويل ذكره ابن الخطيب[١] فى تفسيره وهو كما ترى فى البطلان والفساد . ونحن نقطع أن هذا التأويل لم يخطر بقلب آدم وحواء البتة ، وهما كانا أعلم بالله من ذلك وأصح أفهاماً ، أفترى فهم أحد من قول الله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم) (ولا تقربوا الزنا) ونظائره ؛ أى إنما نهيتكم عن إجتماعكم على ذلك دون إنفراد كل واحد منكم به ؟ فيا للعجب من أوراق وقلوب تسود على هذه الهذيانات .

والصواب أن يقال : أن آدم لما قاسمه عدو الله أنه ناصح له ، وأخرج الكلام على أنواع متعددة من التأكيد : أحدها القسم، الثانى: الاتيان بجملة إسمية لا فعلية، الثالث: تصديرها بأداة التأكيد، الرابع: الاتيان بلام التأكيد فى الخبر ؛ الخامس: الاتيان به إسم فاعل لا فعلا دالا على الحدث؛ السادس: تقديم المعمول على العامل فيه . ولم يكن آدم يظن أن أحداً يقسم بالله كاذباً يميناً غموساً يتجرأ فيها هذه الجرأة ، فغره عدو الله بهذا التأكيد ، فظن آدم صدقه ، وأنه إن أكل منها لم يخرج من الجنة ؛ ورأى أن الأكل وإن كان فيه مفسدة فمصلحة الخلود أرجح ، ولعله يتهيأ له إستدراك مفسدة النهى فى أثناء ذلك ، إما باعتذار وإما بتوبة ، كما تجد هذا التأويل قائماً فى نفس كل مؤمن إذا أقدم على المعصية .

فصل

فى بيان ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله

لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم ؛ وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه ، انقسم كلامه ثلاثة أقسام: أحدها ماهو نص فى مراده لا يقبل محتملا غيره ، الثانى: ما هو ظاهر فى مراده وإن احتمل أن يريد غيره ، الثالث: ماليس بنص ولا ظاهر فى المراد بل هو محتمل محتاج إلى البيان . فالأول يستحيل دخول التأويل فيه ، إذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم ، وهذا شأن عامة

---

(١) هو الفخر الرازى

نصوص القرآن الصريحة فى معناها ، خصوصاً آيات الصفات والتوحيد . وان الله مكلم ، متكلم ، آمر ، ناه ؛ قائل ، مخبر ، موجد ، حاكم ، واعد ، موعد ، مبين ، هاد ، داع إلى دار السلام ، وأنه تعالى فوق عباده عال على كل شيء ، مستوى على عرشه ، ينزل الأمر من عنده ، ويعرج إليه ، وأنه فعال حقيقة ، وأنه كل يوم فى شأن فعال لما يريد ، وأنه ليس للخلق من دونه ولى ولا شفيع يطاع ولا ظهير ، وأنه المتفرد بالربوبية والتدبير والقيومية (وأنه يعلم السر وأخفى) (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) وأنه يسمع الكلام الخفى كما يسمع الجهر ، ويرى ما فى السموات والأرض ، ولا تخفى عليه منها ذرة واحدة . وأنه على كل شيء قدير ، ولا يخرج مقدور واحد عن قدرته البتة ، كما لا يخرج عن علمه وتكوينه ، وأن له ملائكة مدبرة بأمره للعالم تصعد وتنزل وتتحرك وتنتقل من مكان إلى مكان ، وأنه يذهب بالدنيا ويخرب هذا العالم ويأتى بالآخرة ، ويبعث من فى القبور ، إلى أمثال ذلك من النصوص التى هى فى الدلالة على مرادها كدلالة لفظ العشرة والثلاثة على مدلولها ، وكدلالة لفظ الشمس والقمر والليل والنهار والبر والبحر والخيل والبغال والإبل والبقر والذكر والأنثى على مدلولها ، لا فرق بين ذلك ألبتة .

فهذا القسم إن سلط التأويل عليه عاد الشرع كله مؤولا ، لأنه أظهر أقسام القرآن ثبوتاً وأكثرها وروداً ودلالة . ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع ، فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير .

القسم الثانى : ما هو ظاهر فى مراد المتكلم ولكنه يقبل التأويل ، فهذا ينظر فى وروده ، فإن اطرد استعماله على وجه واحد إستحال تأويله بما يخالف ظاهره ، لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء خارجا عن نظائره ، متفرداً عنها فيؤول حتى يرد إلى نظائره . وتأويل هذا غير ممتنع إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه فى توارد إستعماله معنى ألفه المخاطب ، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع إلى ما عهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة .

وهذا هو المعقول فى الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء .

وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه ؛ فلابد أن يكون موضع ادعاء الحذف قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه ، حتى إذا جاء ذلك محذوفاً في موضع علم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل في هذا الموضع فحمل عليه . فهذا شأن من يقصد البيان ، وأما من يقصد التلبيس والتعمية فله شأن آخر .

مثال ذلك قوله (الرحمن على العرش استوى) (ثم استوى على العرش) في جميع موارده من أولها إلى آخرها على هذا اللفظ ، فتأويله باستولى باطل . وإنما كان يصح أن لو كان أكثر مجيئه بلفظ استولى ، ثم يخرج موضع عن نظائره ويرد بلفظ استوى ، فهذا كان يصح تأويله باستولى ، فتفطن لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلم ويجوز تأويله .

ونظير هذا اطراد النصوص بالنظر إلى الله تعالى هكذا « ترون ربكم » « تنظرون إلى ربكم » (إلى ربها ناظرة) ولم يجىء في موضع واحد ترون ثواب ربكم ، فيحمل عليه ما خرج عن نظائره .

ونظير ذلك اطراد قوله (وناديناه)(يناديهم) (وناداهما ربهما)(وما كنت بجانب الطور إذ نادينا) إذ (ناداه ربه) ونظائرها . ولم يجىء في موضع واحد أمرنا من يناديهم ، ولا ناداه ملك ، فتأويله بذلك عين المحال .

ونظير ذلك قوله ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول » في نحو ثلاثين حديثاً . كلها مصرحة بإضافة النزول إلى الرب تعالى : ولم يجىء موضع واحد بقوله : ينزل ملك ربنا ، حتى يحمل ما خرج عن نظائره عليه .

وإذا تأملت نصوص الصفات التي لا تسمح الجهمية بتسميتها نصوصاً ، وإذا احترموها قالوا : ظواهر سمعية ، وقد عارضها القواطع العقلية ، وجدتها كلها من هذا الباب .

ومما يقضي منه العجب أن كلام شيوخهم وتصنيفهم عندهم نص في مرادهم لا يحتمل التأويل ، وكلام الموافقين عندهم نص لا يجوز تأويله ، حتى إذا جاءوا إلى كلام الله ورسوله وقفوه على التأويل .

القسم الثالث : الخطاب بالمجمل الذى أحيل بيانه على خطاب آخر ، فهذا أيضاً لا يجوز تأويله إلا بالخطاب الذى يبينه ، وقد يكون بيانه معه ، وقد يكون بيانه منفصلا عنه .

والمقصود أن الكلام الذى هو عرضة التأويل أن يكون له عدة معان وليس معه ما يبين مراد المتكلم ، فهذا التأويل فيه مجال واسع ، وليس فى كلام الله ورسوله منه شىء من الجمل المركبة ، وإن وقع فى الحروف المفتتح بها السور ، بل إذا تأمل من بصره الله تعالى طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لدفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره ، وهذا موضع لطيف جداً فى فهم القرآن نشير إلى بعضه .

فمن ذلك قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) رفع سبحانه توهم المجاز فى تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكد الذى لا يشك عربى القلب واللسان أن المراد به إثبات تلك الحقيقة كما تقول العرب : مات موتا ونزل نزولا ، ونظائره .

ونظيره التأكيد بالنفس والعين وكل واجمع، والتأكيد بقوله حقاً ونظائره ومن ذلك قوله تعالى (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) فلا يشك صحيح الفهم البتة فى هذا الخطاب أنه نص صريح لا يحتمل التأويل بوجه فى إثبات صفة السمع للرب تعالى حقيقة وأنه بنفسه يسمع .

ومن ذلك قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) فرفع توهم السامع أن المكلف به عمل جميع الصالحات المقدورة والتجوز عنها كما يجوزه أصحاب تكليف مالا يطاق رفع هذا التوهم بجملة اعترض بها بين المبتدأ وخبره تزيل الاشكال .

ونظيره (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لانكلف نفساً إلا وسعها) ومن ذلك قوله تعالى (فقاتل فى سبيل الله لاتكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين) فلما أمره بالقتال وأخبره أنه لا يكلف بغيره ، بل إنما يكلف بنفسه أتبعه بقوله (وحرض المؤمنين) لئلا يتوهم سامع أنه وإن لم يكلف بهم فإنه يهملهم ويتركهم

ومن ذلك قوله تعالى (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء ؛ كل امرىء بما كسب رهين) فتأمل كم فى هذا الكلام من دفع إيهام ، منها قوله (واتبعتهم ذريتهم بإيمان) لئلا يتوهم أن الاتباع فى نسب أو تربية أو حرية أو رق أو غير ذلك ، ومنها قوله (وما ألتناهم من عملهم من شيء) لرفع توهم أن الآباء تحط إلى درجة الأبناء ليحصل الإلحاق والتبعية . فأزال هذا الوهم بقوله (وما ألتناهم من عملهم) أى ما نقصنا الآباء بهذا الاتباع شيئاً من عملهم ، بل رفعنا الذرية إليهم قرة لعيونهم وإن لم يكن لهم أعمال يستحقون بها تلك الدرجة .

ومنها قوله (كل امرىء بما كسب رهين) فلا يتوهم متوهم أن هذا الاتباع حاصل فى أهل الجنة وأهل النار ، بل هو للمؤمنين دون الكفار، فإن الله سبحانه لا يعذب أحدا إلا بكسبه وقد يثيبه من غير كسبه .

ومنها قوله (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفاً) فلما أمرهن بالتقوى التى شأنها التواضع ولين الكلام نهاهن عن الخضوع بالقول لئلا يطمع فيهن ذو المرض . ثم أمرهن بعد ذلك بالقول المعروف دفعاً لتوهم الإذن فى الكلام المنكر . لما نهين عن الخضوع بالقول .

ومنه قوله تعالى (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) فرفع توهم فهم الخيطين من الخيوط بقوله (من الفجر)

ومن ذلك قوله تعالى (لمن شاء منكم أن يستقيم) فلما أثبت لهم مشيئة فلعل متوهما يتوهم استقلالهم بها فأزال سبحانه ذلك بقوله (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) .

ونظير ذلك قوله تعالى (كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره . وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة) .

ومن ذلك قوله تعالى (وعداً عليه حقاً فى التوراة والإنجيل والقرآن) .

فلعل متوهماً أن يتوهم أن الله يجوز عليه ترك الوفاء بما وعد به فأزال ذلك بقوله (ومن أوفى بعهده من الله) .

ومن ذلك قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) فلما ذكر إتيانه سبحانه ربما توهم متوهم أن المراد إتيان بعض آياته ازال هذا الوهم ودفعه بقوله (أو يأتى بعض آيات ربك) فصار الكلام مع هذا التقسيم والتنويع نصاً صريحاً فى معناه لا يحتمل غيره.

وإذا تأملت أحاديث الصفات رأيت هذا لائحاً على صفحاتها باديا على ألفاظها، كقوله ﷺ « إنكم ترون ربكم عياناً كما ترى الشمس فى الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب ، وكما نرى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب » وقوله ﷺ «مامنكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان يترجم له ولا حاجب يحجبه » فلما كان كلام الملوك قد يقع بواسطة الترجمان ومن وراء الحجاب أزال هذا الوهم من الأفهام .

وكذلك لما قرأ ﷺ « وكان الله سميعاً بصيراً » ، وضع إبهامه على أذنه وعينه رفعاً لتوهم متوهم أن السمع والبصر غير العينين المعلومتين ، وأمثال ذلك كثير فى الكتاب والسنة ، كما فى الحديث الصحيح أنه قال « يقبض الله سمواته بيده والأرض بيده الأخرى، ثم جعل رسول الله ﷺ يقبض يده ويبسطها ، تحقيقاً لإثبات اليد وإثبات صفة القبض .

ومن هذا إشارته إلى السماء حين استشهد ربه تبارك وتعالى على الصحابة أنه بلغهم[1] تحقيقاً لإثبات صفة العلو ، وأن الرب الذى استشهده فوق العالم مستوى على عرشه .

فصل

فى بيان أنه لا يأتى المعطل للتوحيد العلمى الخبرى بتأويل الا أمكن المشرك

---

(١) فى خطبته فى حجة الوداع كان يقول « قد بلغت » فيقولون : نعم ، فيقول « اللهم اشهد » ويشير بأصبعه إلى السماء

المعطل للتوحيد العملي أن يأتي بتأويل من جنسه .

وقد اعترف حذاق الفلاسفة وفضلاؤهم فقال أبو الوليد ابن رشد في كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) القول في الجهة . وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة يثبتونها لله سبحانه وتعالى حتى نفتها المعتزلة ؛ ثم اتبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة ، مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) ومثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله (تعرج الملائكة والروح إليه) ومثل قوله (أأمنتم من في السماء) إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عاد الشرع كله متأولا ، وإن قيل فيها إنها من المتشابهات، عاد الشرع كله متشابها. لأن الشرائع كلها مبينة أن الله في السماء، ومنه تنزل الملائكة إلى النبيين بالوحى، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها كان الإسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك .

والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا ان إثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية . ونحن نقول: إن إثبات هذا كله غير لازم ، فالجهة غير المكان ، وذلك أن الجهة : إما سطوح الجسم نفسه المحيط به وهي ستة وبهذا نقول : إن للحيوان فوق ، وأسفل ، ويمينا ، وشمالا ، وأماماً ، وخلفاً . وإما سطوح جسم آخر يحيط بالجسم ذى الجهات الست . فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الأجسام المحيطة فهى له مكان مثل سطوح الهواء المحيط بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيط بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء. وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ، ويمر إلى غير نهاية . فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلا إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ، فإذن إن قام البرهان على وجود

موجود فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم . والذى يمنع وجوده هناك هو عكس ماظنه القوم ، وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم .

وليس لهم أن يقولوا : إن خارج العالم خلاء . وذلك أن الخلاء قد تبين فى العلوم النظرية إمتناعه ، لأن ما يدل عليه إسم الخلاء ليس هو شيئاً أكثر من ابعاد ليس فيها جسم ، أعنى طولا وعرضاً وعمقاً ، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً . وإن فرضت الخلاء موجوداً لزم أن يكون أعراضاً موجودة فى غير جسم ، وذلك أن الأبعاد هى أعراض من باب الكمية ولابد ، ولكنه قيل فى الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة : إن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان، وكذلك إن كان كل ما يحويه المكان والزمان فاسداً فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن . وقد بين هذا المعنى ما أقوله . وذلك أنه لما لم يكن ههنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكان من المعروف بنفسه ان الموجود شيء إنما ينسب إلى الوجود . أعنى أنه يقال : موجوداً أى فى الوجود ، إذ لا يمكن أن يقال: إنه موجود فى العدم ، فإن كان موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينتسب من الموجود المحسوس إلى الحيز الأشرف وهى السموات ، ولشرف هذا الحيز قال تعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم .

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه. فإن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع ، وان وجه العسر فى تفهيم هذا المعنى مع نفى الجسمية هو أنه ليس فى المشاهد مثال له ، فهو بعينه السبب فى أنه لم يصرح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه وتعالى ، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد ، مثل العلم بالصانع ؛ فإنه لما كان فى الشاهد شرطاً فى وجوده كان شرطاً فى وجود الصانع الغائب ، وأما متى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود فى الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون كان الشرع يزجر

عن طلب معرفته إن لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته . مثل العلم بالنفس - لم يضرب له مثال فى الشاهد ، إذ لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته فى سعادتهم.

والشبهة الواقعة فى نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها . لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم ، فيجب أن يتمثل فى هذا كله فعل الشرع ، وأن لا يتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله .

والناس فى هذه الأشياء فى الشرع على ثلاث مراتب : صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى خاصة ، متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها فى الشرع . وهؤلاء هم الأكثرون وهم الجمهور ، وصنف عرفوا حقيقة الأشياء ، وهم العلماء الراسخون فى العلم ، وهؤلاء هم الأقل من الناس . وصنف عرضت لهم فى هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها ، وهؤلاء فوق العامة ودون العلماء . وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى الشرع ، وهم الذين ذمهم الله . وأما عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه . فعلى هذا المعنى ينبغى أن يفهم التشابه .

ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع ما يعرض فى خبز البر مثلا الذى هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان أن يكون لأقل الأبدان ضاراً وهو نافع للأكثر . وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للأكثر ، وربما ضر للأقل . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) لكن هذا إنما يعرض فى آيات الكتاب العزيز فى الأقل منه وللأقل من الناس ، وأكثر ذلك هى الآيات التى تتضمن الاعلام فى أنه فى الغائب ليس لها مثال فى الشاهد : فيعبر عنه بالشاهد الذى هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبهاً بها ، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه ، فيلزمه الحيرة والشك ، وهو الذى سمى متشابها فى الشرع . وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور ، وهم صنفا الناس فى الحقيقة ، لأن هؤلاء هم الأصحاء وأما أولئك فرضى ، والمرضى هم الأقل ، ولذلك قال الله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) وهؤلاء أهل الكلام .

واشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره ، فقالوا أن هذا التأويل هو المقصود به وإنما أتى الله به فى صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ، فنعوذ بالله من هذا الظن بالله . بل نقول : إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان ، فاذاً ما أبعده عن مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه أنه متشابه ، ثم أول ذلك المتشابه بزعمه ، وقال لجميع الناس : إن فرضكم اعتقاد هذا التأويل . مثل ما قالوه فى آيات الاستواء على العرش وغير ذلك ، مما قالوا ان ظاهره متشابه.

وبالجملة فأكثر التأويلات التى زعم القائلون بها انها المقصود من الشرع إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا يعقل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها وعملهم بها. فإن المقصود الأول بالعلم فى حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع فى العمل كان أجدر ، وأما المقصود بالعلم فى حق العلماء فهو الأمران جميعاً ، أعنى العلم والعمل .

مثال من أول شيئاً من الشرع وزعم أن الذى أوله هو الذى قصده الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور مثال من أتى إلى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم ، لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس ، فزعم أن بعض الأدوية الذى صرح باسمه الطبيب الأول فى ذلك الدواء العام المنفعة المركب ، لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة فى اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه . وإنما أراد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة . فأزال الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدله الدواء الذى ظن أنه قصده الطبيب ، وقال للناس : هذا هو الذى قصده الطبيب الأول، فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذى تأوله عليه ذلك المتأول ، ففسدت به أمزجة كثيرة من الناس، فجاء آخرون فشعروا بإفساد امزجة الناس من ذلك الدواء المركب فرأموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ، فعرض للناس نوع من المرض غير النوع الأول . فجاء

ثالث فتأول فى أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثانى ، فعرض للناس نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين . فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة فعرض للناس نوع رابع من الأمراض غير الأمراض المتقدمة ، فلما طال الزمان بهذا الدواء المركب الأعظم وساط الناس التأويل على أدويته وغيرها وبدلوها ، عرض للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب فى حق أكثر الناس .

وهذه هى حال الفرقة الحادثة فى الشريعة مع الشريعة . وذلك أن كل فرقة منهم تأولت فى الشريعة تأويلا غير التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت أنه الذى قصده صاحب الشرع ، حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جداً عن موضوعه الأول .

ولما علم صاحب الشرع ﷺ أن هذا سيعرض فى شريعته قال « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها فى النار إلا واحدة » يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله ، وأنت إذا تأملت ما عرض فى هذه الشريعة فى هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل تبينت أن هذا المثال صحيح .

وأول من غير هذا الدواء الأعظم الخوارج ، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى ، وذكر كلاما بعد متعلقاً يكذب ليس لنا غرض فى حكايته . اه

فصل

فى انقسام الناس فى نصوص الوحى إلى أصحاب تأويل وأصحاب تخييل ، وأصحاب تمثيل ، وأصحاب تجهيل ، وأصحاب سواء السبيل .

الصنف الأول أصحاب التاويل ، وهم أشد الناس اضطراباً إذ لم يثبت لهم قدم فى الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول ولا ضابط مطرد منعكس يجب مراعاته وتمتنع مخالفته ، بخلاف سائر الفرق فإنهم جروا على ضابط واحد ، وإن كان فيهم من هو أشد من أصحاب التاويل .

الصنف الثانى أصحاب التخييل ، وهم الذين إعتقدوا أن الرسل لم يفصحوا للخلق بالحقائق ، إذ ليس فى قوام إدراكها ، وإنما أبرزوا لهم المقصود فى صورة المحسوس ، قالوا : ولو دعت الرسل أممهم إلى الإقرار برب لا داخل العالم، ولا خارجه ، ولامحايثه ، ولامباينا له ، ولامتصلا به ، ولامنفصلا عنه ، ولافوقه ، ولا تحته ، ولاعن يمينه ، ولاعن يساره ، لنفرت عقولهم من ذلك ، ولم تصدق بامكان هذا الموجود ، فضلا عن وجوب وجوده ، وكذلك لو أخبرهم بحقيقة كلامه ، وأنه فيض فاض من المبدأ الأول على العقل الفعال ، ثم فاض من ذلك العقل على النفس الناطقه الزكية المستعدة لم يفهموا ذلك . ولو أخبروهم عن عن المعاد الروحانى بما هو عليـــه لم يفهموه ، فقربوا لهم الحقائق المعقولة بإبرازها فى الصور المحسوسة ، وضربوا لهم الأمثال بقيام الأجساد من القبور فى يوم العرض والنشور ومصيرها إلى جنة فيها أكل وشرب ولحم وخمر وجوار حسان ، أو نار فيها أنواع العذاب ، تفهيما اللذات الروحانية بهذه الصورة والآلام الروحانى بهذه الصورة .

وهكذا فعلوا فى وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله ، ضربوا لهم الأمثال بموجود عظيم جداً أكبر من كل موجود . وله سرير عظيم وهو مستو على سريره ، يسمع ويبصر ويتكلم ويأمر وينهى ويرضى ويغضب ، ويأتى ويجىء وينزل ، وله يدان ووجه ويفعل بمشيئة ، وإذا تكلم العباد سمع كلامهم ، وإذا تحركوا رأى حركاتهم ، وإذا هجس فى قلب أحد منهم هاجس علمه . وأنه ينزل كل ليلة إليهم إلى سمائهم هذه فيقول « من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له » إلى غير ذلك مما نطقت به الكتب الإلهية ، قالوا : ولا يحل لأحد أن يتأول ذلك على خلاف ظاهره للجمهور لأنه يفسد ما وضعت له الشرائع والكتب الإلهية . وأما الخاصة فإنهم يعلمون أن هذه أمثال مضروبة لأمور عقلية تعجز عن إدراكها عقول الجمهور ، فتأويلها جناية على الشريعة والحكمة .

وحقيقة الأمر عند هذه الطائفة أن الذى أخبرت به الرسل عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به ، ولكنا

أمثال وتخييل وتفهيم بضرب الأمثال . وقد ساعدهم أرباب التأويل على هذا المقصد فى باب معرفة الله وأسمائه وصفاته ، وصرحوا فى ذلك بمعنى ما صرح به هؤلاء فى باب المعاد وحشر الأجساد بل نقلوا كلماتهم بعينها إلى نصوص الاستواء والفوقية ، ونصوص الصفات الخبرية ، لكن هؤلاء أوجبوا أو سوغوا تأويلها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها ، وظنوا أن الرسل قصدت ذلك من المخاطبين تعريضاً لهم إلى الثواب الجزيل ببذل الجهد فى تأويلها واستخراج معانى تليق بها ، وأولئك حرموا التأويل ورأوه عائداً على الشريعة بالإبطال والطائفتان متفقتان على إبطال حقائقها المفهومة منها فى نفس الأمر .

والصنف الثالث : أصحاب التجهيل الذين قالوا : نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ولا يدرى ما أراد الله ورسوله منها ، ولكن نقرؤها ألفاظاً لامعانى لها ، ونعلم أن لها تأويلا لايعلمه إلا الله ، وهى عندنا بمنزلة (كهيعص) و (حمعسق) و (المص) . فلو ورد علينا منها ما ورد لم نعتقد فيه تمثيلا ولا تشبيها ، ولم نعرف معناه ، وننكر على من تأوله ، ونكل علمه إلى الله تعالى . وظن هؤلاء أن هذه طريقة السلف وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات ، ولايفهمون معنى قوله (لما خلقت بيدى) وقوله (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) وقوله (الرحمن على العرش استوى) وأمثال ذلك من نصوص الصفات .

وبنوا هذا المذهب على أصلين (أحدهما) أن هذه النصوص من المتشابه . (والثانى) أن للمتشابه تأويلا لا يعلمه إلا الله ،فنتج من هذين الأصلين استجهال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصاروسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأنهم كانوا يقرءون هذه الآيات المتعلقة بالصفات ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به . ولازم قولهم : أن رسول الله ﷺ كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه. ثم تناقضوا أقبح تناقض فقالوا : تجرى على ظواهرها . وتأويلها بما يخالف الظواهر باطل . ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمه إلا الله . فكيف يثبتون لها تأويلا ويقولون تجرى على ظواهرها ، ويقولون الظاهر منها مراد ، والرب

منفرد بعلم تأويلها ، وهل فى التناقض أقبح من هذا ؟

وهؤلاء غلطوا فى المتشابه وفى جعل هذه النصوص من المتشابه . وفى كون المتشابه لايعلم معناه إلا الله . فأخطئوا فى المقدمات الثلاث واضطرهم إلى هذا : التخلص من تأويلات المبطلين وتحريفات المعطلين وسدوا على نفوسهم الباب. وقالوا لا نرضى بالخطأ ، ولا وصول لنا إلى الصواب . فتركوا التدبر المأمور به والتعقل لمعانى النصوص . وتعبدوا بالألفاظ المجردة التى أنزلت فى ذلك ، وظنوا أنها أنزلت للتلاوة والتعبد بها دون تعقل معانيها وتدبرها والتفكر فيها . وأولئك جعلوها عرضة للتأويل والتحريف كما جعلها أصحاب التخييل أمثالا لا حقيقة لها .

وقابلهم الصنف الرابع وهم صنف التشبيه والتمثيل . ففهموا منها مثل ما للمخلوقين وظنوا أن لا حقيقة لها إلا ذلك . وقالوا : محال أن يخاطبنا الله بما لا نعقله . ثم يقول (لعلكم تعقلون) (لعلكم تتفكرون) (ليدبروا آياته) فهذه الفرق لايزال يبدّع بعضهم بعضاً ويضلله ويجهله ، وقد تصادمت كما ترى. فهم كزمرة من العميان تلاقوا فتصادموا ، كما قال أعمى البصيرة منهم :

ونظيرى فى العلم مثل أعمى فكلانا فى حندس نتصادم

وهدى الله أصحاب سواء السبيل للطريقة المثلى ، فأثبتوا حقائق الأسماء والصفات ، ونفوا عنها مماثلة المخلوقات ، فكان مذهبهم مذهباً بين مذهبين ، وهدى بين ضلالتين ، يثبتون له الأسماء الحسنى والصفات العليا بحقائقها ، ولا يكيفون شيئاً منها ، فإن الله تعالى أثبتها لنفسه . وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها . فإن الله تعالى لم يكلف كل عباده بذلك ولا أراده منها ولا جعل لهم إليه سبيلا . بل كثير من مخلوقاته أو أكثرها لم يجعل لهم سبيلا إلى معرفة كنهه وكيفته . وهذه أرواحهم التى هى أدنى إليهم من كل دان ، قد حجبت عنهم معرفة كنهها وكيفيتها .

وقد أخبرنا سبحانه عن تفاصيل يوم القيامة وما فى الجنة والنار ، فقامت حقائق ذلك فى قلوب أهل الإيمان وشاهدته عقولهم ، ولم يعرفوا كنهه . فلا

يشك المسلمون أن فى الجنة أنهاراً من خمر وأنهاراً من عسل؛ وأنهاراً من لبن، ولكن لا يعرفون كنه ذلك ومادته وكيفيته ، إذ كانوا لا يعرفون فى الدنيا الخمر إلا ما اعتصر من الأعناب ، والعسل إلا ما قذفت به النحل فى بيوتها ، واللبن إلا ما خرج من الضروع . والحرير إلا ما خرج من دود القز ، وقد فهموا معانى ذلك فى الجنة من غير أن يكون مماثلا لما فى الدنيا ، كما قال ابن عباس « ليس فى الدنيا مما فى الآخرة إلا الأسماء والصفات » ولم يمنعهم عدم النظير فى الدنيا من فهم ما أخبروا به من ذلك .

فهكذا الأسماء والصفات لم يمنعهم انتفاء نظيرها ومثالها من فهم حقائقها ومعانيها ، بل قام بقلوبهم معرفة حقائقها . وانتفاء التمثيل والتشبيه عنها وهذا هو المثل الأعلى الذى أثبته الله تعالى لنفسه فى ثلاثة مواضع من القرآن، أحدها قوله تعالى (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ، ولله المثل الأعلى فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) الثانى قوله تعالى (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) الثالث قوله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) فنفى سبحانه وتعالى المثل عن هذا المثل الأعلى ، وهو ما فى قلوب أهل سمواته وأرضه من معرفته والإقرار بربوبيته وأسمائه وصفاته وذاته .

فهذا المثل الأعلى هو الذى آمن به المؤمنون ، وأنس به العارفون ؛ وقامت شواهده فى قلوبهم بالتعريفات الفطرية المكملة بالكتب الإلهية المضبوطة بالبراهين العقلية ، فاتفق على الشهادة بثبوته العقل والسمع والفطرة . فإذا قال المثبت : يا الله . قام بقلبه رب قيوم قائم بنفسه ، مستوى على عرشه ، مكلم ، متكلم . سامع . قدير . مريد . فعال لما يريد . يسمع دعاء الداعين ، ويقضى حاجات السائلين ، ويفرج عن المكروبين . ترضيه الطاعات ، وتغضبه المعاصى . تعرج الملائكة بالأمر إليه ، وتنزل بالأمر من عنده .

وإذا شئت زيادة تعريف بهذا المثل الأعلى نعد قوى جميع المخلوقات اجتمعت لواحد منهم ، ثم كان جميعهم على قوة ذلك الواحد ، فإذا نسبت قوتهم

إلى قوة الرب تعالى لم تجد نسبة إليها البتة : كما لا تجد نسبة بين قوة البعوضة وقوة الأسد ، وإذ قدرت علوم الخلائق اجتمعت لواحد ثم قدرت جميعهم بهذه المثابة كانت علومهم بالنسبة إلى علمه تعالى كنقرة عصفور فى بحر ، وكذا فى حكمته وكماله . وقد نبهنا سبحانه وتعالى على هذا المعنى بقوله (ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم) فقدر البحر المحيط بالعالم مداداً ووراءه سبعة أبحر تحيط به كلها مداداً يكتب به كلمات الله ، نفدت البحار ونفدت الأقلام التى لو قدرت جميع أشجار الأرض من حين خلقت إلى آخر الدنيا ولم تنفد كلمات الله .

وقد أخبر النبى ﷺ « أن السموات السبع فى الكرسى كحلقة ملقاة بأرض فلاة ، والكرسى فى العرش كحلقة ملقاة فى أرض فلاة ، والعرش لا يقدر قدره إلا الله ، وهو سبحانه فوق عرشه يعلم ويرى ما عباده عليه .

فهذا هو الذى قام بقلوب المؤمنين المصدقين العارفين به سبحانه المثل الأعلى فعرفوه به وعبدوه به وسألوه به ، فأحبوه وخافوه ورجوه ، وتوكلوا عليه وأنابوا إليه ؛ واطمأنوا بذكره وأنسوا بحبه بواسطة هذا التعريف ، فلم يصعب عليهم بعد ذلك معنى استوائه على عرشه ؛ وسائر ما وصف به نفسه من صفات كماله . إذ قد أحاط علمهم بأنه لا نظير لذلك ولا مثيل له ولم يخطر بقلوبهم مماثلة شىء من المخلوقين وقد أعلمهم الله سبحانه على لسان رسوله « أنه يقبض سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يهزهن » وأن السموات السبع والأرضين السبع فى كفه كخردلة فى كف أحدكم ، « وأنه يضع السموات على إصبع ، والارضين على إصبع ، والجبال على إصبع ، والشجر على إصبع ، وسائر المخلوقات على إصبع » فأى يد للخلق وأى أصبع تشبه هذه اليد وهذه الاصبع حتى يكون إثباتها تشبيها وتمثيلا ؟

فقاتل الله أصحاب التحريف والتبديل ، ماذا حرموه من الحقائق الإيمانية والمعارف الإلهية ، وماذا تعوضوا به من زبالة الأذهان ؛ ونخالة الافكار ؟ وما أشبههم بمن كان غذاؤهم المن والسلوى بلا تعب فآثروا عليه الفوم والعدس

والبصل . وقد جرت عادة الله سبحانه أن يذل من آثر الأدنى على الأعلى ، ويجعله عبرة للعقلاء .

فأول هذا الصنف إبليس لعنه الله ، ترك السجود لآدم كبراً فابتلاه الله تعالى بالقيادة لفساق ذريته . وعباد الاصنام لم يقروا بنبي من البشر ورضوا بآلهة من الحجر . والجهمية نزهوا الله عن عرشه لئلا يحويه مكان ، ثم قالوا : هو في الآبار والانجاس وفي كل مكان . وهكذا طوائف الباطل لم يرضوا بنصوص الوحي فابتلوا بزبالة أذهان المتحيرين ، وورثة الصابئين وأفراخ الفلاسفة الملحدين .

فصل

قبول التأويل له أسباب: منها أن يأتي به صاحبه مموهاً بزخرف من القول ، مكسواً حلة الفصاحة والعبارة الرشيقة فتسرع العقول الضعيفة إلى قبوله واستحسانه قال الله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون) فذكر سبحانه أنهم يستعينون على مخالفة أمر الانبياء بما يزخرفه بعضهم لبعض من القول ، ويفتريه الاغمار وضعفاء العقول . فذكر السبب الفاعل وهو ما يغر السامع من زخرف القول فلما أصغت إليه ورضيته اقترفت ما تدعو إليه من الباطل قولا وعملا .

فتأمل هذه الآيات وما تحتها من هذا المعنى العظيم القدر الذى فيه بيان أصول الباطل والتنبيه على مواقع الحذر منها ؛ وإذا تأملت مقالات أهل الباطل رأيتهم قد كسوها من العبارات المستحسنة ما يسرع إلى قبوله كل من ليس له بصيرة نافذة ؛ فيسمون أم الخبائث أم الافراح ، ويسمون اللقمة الملعونة التي هي الحشيشة : لقيمة الذكر والفكر التي تثير الغرام الساكن إلى أشرف الاماكن ، ويسمون مجالس الفجور : المجالس الطيبة حتى إن بعضهم لما عذل عن شيء من ذلك قالوا له : ترك المعاصي والتخوف منها إساءة ظن برحمة الله

وجراءة على سعة عفوه ومغفرته ، فانظر ما تفعل هذه الكلمة فى قلب ممتلىء بالشهوات ، ضعيف العلم والبصيرة .

(السبب الثانى) أن يخرج المعنى الذى يريد إبطاله فى صورة مستهجنة تنفر عنها القلوب ، وتنبو عنها الاسماع ، فيسمى عدم الانبساط إلى الفساق : سوء خلق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فتنة وشراً وفضولا . ويسمون إثبات الصفات لكمال الله تعالى تجسيما وتشبيها وتمثيــلا . ويسمون العرش حيزاً وجهة . ويسمون الصفات أعراضا والأفعال حوادث والوجه واليدين أبعاضاً والحكم والغايات التى يفعل لأجلها أعراضاً ، فلما وضعوا لهذا المعانى الصحيحة، تلك الألفاظ المستكرهة تم لهم تعطيلها ونفيها على ما أرادوا .

فقالوا لضعفاء العقول : اعلموا أن ربكم منزه عن الاعراض والاغراض والابعاض والجهات والتركيب والتجسيم والتشبيه . ولم يشك أحد لله فى قلبه وقار وعظمة فى تنزيه الرب تعالى عن ذلك . وقد اصطلحوا على تسمية سمعه وبصره وعلمه وقدرته وإرادته وحياته أعراضاً . وعلى تسمية وجهه الكريم ويديه المبسوطتين أبعاضا . وعلى تسمية استوائه على عرشه وعلوه على خلقه تحيزاً . وعلى تسمية نزوله إلى سماء الدنيا وتكليمه بقدرته ومشيئته إذا شاء ، وغضبه بعد رضاه ، ورضاه بعد غضبه : حوادث. وعلى تسمية الغاية التى يتكلم ويفعل لأجلها : غرضاً . واستقر ذلك فى قلوب المبلغين عنهم ، فلما صرحوا لهم بنفى ذلك بقى السامع متحيراً أعظم حيرة بين نفى هذه الحقائق التى أثبتها الله لنفسه وأثبتها له جميع رسله وسلف الامة بعدهم ، وبين إثباتها . وقد قام معه شاهد نفيها بما تلقاه عنهم .

فأهل السنة هم الذين كشفوا زيف هذه الالفاظ وبينوا زخرفها وزغلها ، وأنها ألفاظ مموهة بمنزلة طعام طيب الرائحة فى إناء حسن اللون والشكل ، ولكن الطعام مسموم ، فقالوا ما قاله أمام أهل السنة أحمد ابن حنبل رحمه الله « لا نزيل عن الله صفة من صفاته لاجل شناعة المشنعين » .

ولما أراد المتأولون المعطلون تمام هذا الغرض اخترعوا لأهل السنة ألقاباً قبيحة ، وسموهم حشوية ، ومجبرة ، ومجسمة ، ومشبهة . ونحو ذلك . فتولد من تسميتهم لصفات الرب ؛ وأفعاله ، ووجهه ؛ ويديه بتلك الأسماء ، وتلقيب من أثبتها له بهذه الألقاب ، ولعن أهل الاثبات من أهل السنة ، وتبديعهم ، وتضليلهم ، وتكفيرهم ، وعقوبتهم . ولقوا منهم ما لقى الأنبياء وأتباعهم من أعدائهم . وهذا الأمر لايزال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

(السبب الثالث) أن يعزو المتأول تأويله إلى جليل القدر نبيل الذكر من العقلاء أو من آل بيت النبي ﷺ ، أو من حصل له فى الأمة ثناء جميل ولسان صدق ؛ ليحليه بذلك فى قلوب الجهال . فإنه من شأن الناس تعظيم كلام من يعظم قدره فى نفوسهم ، حتى أنهم ليقدمون كلامه على كلام الله ورسوله . ويقولون هو أعلم بالله منا ، وبهذا الطريق توصل الرافضة والباطنية والإسماعيلية والنصيرية إلى ترويج باطلهم وتأويلاتهم حين أضافوها إلى أهل بيت رسول الله ﷺ ؛ لما علموا أن المسلمين متفقون على محبتهم وتعظيمهم . فانتموا إليهم وأظهروا من محبتهم وإجلالهم وذكر مناقبهم ما خيل إلى السامع أنهم أولياؤهم ، ثم نفقوا باطلهم بنسبته إليهم . فلا إله إلا الله ؛ كم من زندقة وإلحاد وبدعة قد نفقت فى الوجود بسبب ذلك ، وهم برآء منها .

وإذا تأملت هذا السبب رأيته هو الغالب على أكثر النفوس . فليس معهم سوى إحسان الظن بالقائل بلا برهان من الله قادم إلى ذلك . وهذا ميراث بالتعصيب من الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الآباء والأسلاف . وهذا شأن كل مقلد لمن يعظمه فيما خالف فيه الحق إلى يوم القيامة .

فصل

فى بيان أن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعى على مبطل أبداً وهذا من أعظم آفات التأويل

من المعلوم أن كل مبطل أنكر على خصمه شيئاً من الباطل قد شاركه فى

بعضه أو نظيره ، فإنه لايتمكن من دحض حجته لأن خصمه تسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه .

مثاله : ان يحتج من يتأول الصفات الخبرية وآيات الفوقية والعلو على من ينكر ثبوت صفة السمع والبصر والعلم بالآيات والأحاديث الدالة على ثبوتها، فيقول له خصمه : هذه عندى مؤولة كما أولت نصوص الاستواء والفوقية ، والوجه ؛ واليدين ، والنزول ، والضحك ؛ والفرح ، والغضب ، والرضى ، ونحوها . فما الذى جعلك أولى بالصواب فى تأويلك منى ؟ فلا يذكر سبباً على التأويل إلا أتاه خصمه بسبب من جنسه أو أقوى منه أو دونه . وإذا استدل المتأول على منكرى المعاد وحشر الأجساد بنصوص الوحى، أبدوا لها تأويلات تخالف ظاهرها وحقائقها . وقالوا لمن استدل بها عليهم : تأويلنا لهذه الظواهر كتأويلك لنصوص الصفات ، ولاسيما فإنها أكثر وأصرح ؛ فإذا تطرق التأويل إليها فهو إلى مادونها أقرب تطرقا . وإذا استدل بالنصوص الدالة على فضل الشيخين وسائر الصحابة تأولوها بما هو من جنس تأويلات الجهمى . وإذا احتج الجهمى على الخارجى بالنصوص الدالة على إيمان مرتكب الكبائر ، وأنه لا يكفر ؛ ولا يخلد فى النار ، واحتج بها على الوعيدية القائلين بنفوذ الوعيد والتخليد ، قالوا : هذه متأولة ، وتأويلها أقرب من تأويل نصوص الصفات . وإذا احتج على المرجئة بالنصوص الدالة على أن الإيمان قول وعمل ونية ، يزيد وينقص. قالوا هذه النصوص قابلة للتأويل كما قبلته نصوص الاستواء والفوقية والصفات الخبرية ، فنعمل فيها ما عملتم أنتم فى تلك النصوص .

فقد بان أنه لا يمكن أهل التأويل أن يقيموا على مبطل حجة من كتاب ولا سنة . ولم يبق لهم إلا نتائج الأفكار وتصادم الآراء . لاسيما وقد أعطى الجهمى من نفسه أن أكثر اللغة مجاز ، وأن الأدلة اللفظية لاتفيد اليقين؛ وأن العقل إذا عارض السمع وجب تقديم العقل . بل نقول إنه لا يمكن أرباب التأويل أن يقيموا على مبطل حجة عقلية أبداً .

وهذا أعجب من الأول . وبيانه : أن الحجج السمعية مطابقة للمعقول

والسمع الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح بل هما أخوان وصل الله تعالى بينهما فقال تعالى (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) فذكر ما يتناول به العلوم وهي السمع والبصر والفؤاد الذي هو محل العقل. وقال تعالى(وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) فأخبروا أنهم خرجوا عن موجب السمع والعقل ، وقال تعالى (إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون) (إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) فدعاهم إلى إستماعه بأسماعهم وتدبره بعقولهم ومثله قوله (أفلم يدبروا القول) وقال تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فجمع سبحانه بين السمع والعقل وأقام بهما حجته على عباده ، فلا ينفك أحدهما عن صاحبه أصلا ، فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله خلقه . وكتابه هو الحجة العظمى ، فهو الذي عرفناه لم يكن لعقولنا سبيل إلى استقلالها بإدراكه أبداً . وليس لأحد عنه مذهب ولا إلى غيره مفزع في مجهول يعلمه ومشكل يستبينه. فمن ذهب عنه فإليه يرجع ، ومن دفع حكمه فيه يحاج خصمه إذ كان بالحقيقة هو المرشد إلى الطرق العقلية ، والمعارف اليقينية . فمن رد من مدعي البحث والنظر حكومته ، ودفع قضيته ، فقد كابر وعاند ولم يكن لأحد سبيل الى افهامه .

وليس لأحد أن يقول : إني غير راض بحكمه بل بحكم العقل ، فإنه متى رد حكمه فقد رد حكم العقل الصريح وعاند الكتاب والعقل ، والذين زعموا من قاصري العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه على السمع عند تعارضهما إنما أتوا من جهلهم بحكم العقل ، ومقتضى السمع ، فظنوا ما ليس بمعقول معقولا ، فهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل صريح وليست كذلك؛ أو من جهلهم بالسمع إما بنسبتهم إلى الرسول ﷺ مالم يقله ، أو نسبتهم إليه مالم يرده بقوله ، وإما لعدم تفريقهم بين مالا يدرك بالمعقول ، فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل ، والله سبحانه حاج عباده على ألسن رسله فيما

أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه بأقرب الطرق إلى العقل وأسهلها تناولا ، وأقلها تكلفاً وأعظمها غنى ونفعاً .

فحججه سبحانه العقلية التى فى كتابه جمعت بين كونها عقلية سمعية ظاهرة واضحة قليلة المقدمات ، مثـــل قوله تعالى فيما حاج به عباده من إقامة التوحيد وبطلان الشرك وقطع أسبابه وحسم مواده كلها (قل أدعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير ، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) فتأمل كيف أخذت هذه الآية على المشركين مجامع الطرق التى دخلوا منها إلى الشرك وسد بها عليهم أبلغ سد وأحكمه ، فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه ؛ وإلا فلو كان لا يرجو منفعة لم يتعلق قلبه به ، وحينئذ فلا بد أن يكون المعبود مالكا للأسباب التى ينفع بها عابده ، أو شريكا لمالكها ــ أو ظهيراً أو وزيراً ، أو معاوناً له ، أو وجيها ذا حرمة وقدر يشفع عنده ، فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه انتفت أسباب الشرك وانقطعت مواده ، فنفى سبحانه عن آلهتهم أن تملك مثقال ذرة فى السموات والأرض ، فقد يقول المشرك : هى شريكة المالك الحق ، فنفى شركها له ، فيقول المشرك : قد يكون ظهيراً أو وزيراً أو معاوناً فقال (وما له منهم من ظهير) ولم يبق إلا الشفاعة فنفاها عن آلهتهم ، وأخبر أنه لا يشفع أحد عنده إلا بإذنه ، فإن لم يأذن للشافع لم يتقدم بالشفاعة بين يديه كما يكون فى حق المخلوقين فإن المشفوع عنده يحتاج إلى الشافع ومعاونته له ، فيقبل شفاعته وإن لم يأذن له فيها ، وأما من كل ماسواه فقير إليه بذاته ، فهو الغنى بذاته عن كل ماسواه ، فكيف يشفع عنده أحد بغير إذنه ؟

وكذلك قوله سبحانه مقرراً برهان التوحيد أحسن التقرير وأبلغه وأوجزه (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا) فإن الآلهة التى كانوا يثبتونها معه كانوا يعترفون بأنها عبيده ومماليكه ومحتاجة إليه ، فلو كانوا آلهة كما يقولون لعبدوه وتقربوا إليه وحده دون غيره ؛ فكيف يعبدونهم دونه ؟ وقد أفصح سبحانه بهذا بعينه فى قوله تعالى (أولئك الذين يدعون يبتغون

إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه) أى هؤلاء الذين تعبدونهم من دونى هم عبيدى كما أنتم عبيدى ، يرجون رحمتى ويخافون عذابى ؛ فلماذا تعبدونهم من دونى ؟

وقال تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) .

فتأمل هذا البرهان الباهر بهذا اللفظ الوجيز البين ؛ فإن الإله الحق لا بد أن يكون خالقاً فاعلا ، يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر ، فلو كان معه سبحانه إله لـكان له خلق وفعل ، وحينئذ فلا يرضى شركة الإله الآخر معه . بل إن قدر على قهره وتفرده بالإلهية دونه فعل ، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب به كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بممالـكهم إذا لم يقدر المنفرد على قهر الآخر والعلو عليه ، فلا بد من احد أمور ثلاثة : إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه ، وإما أن يعلو بعضهم على بعض ، واما أن يكونوا كلهم تحت قهر إله واحد يتصرف فيهم ولا يتصرفون فيه — ويمتنع من حكمهم ولا يمتنعون من حكمه ؛ فيكون وحده هو الإله وهم العبيد المربوبون المقهورون. وانتظام أمر العالم العلوى والسفلى وارتباط بعضه ببعض ؛ وجريانه على نظام محكم لا يختلف ولا يفسد من أدل دليل على أن مدبره واحد . لا إله غيره . كما دل دليل التمانع على أن خالقه واحد لا رب غيره . فذاك تمانع فى الفعل والإيجاد . وهذا تمانع فى الغاية والألوهية . فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان . يستحيل أن يكون له الهان معبودان .

ومن ذلك قوله تعالى (هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه) فلله ما أحلى هذا اللفظ وأوجزه وأدله على بطلان الشرك : فإنهم ان زعموا أن آلهتهم خلقت من شىء مـــع الله ؛ طولبوا بأن يروه اياه . وان اعترفت أنهـــا أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت آلهتها باطـــلا ومحـــالا .

ومن ذلك قوله تعالى (قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله أرونى ماذا

خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى السموات ؟ ائتونى بكتاب من قبل هـذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين) فطالبهم بالدليل السمعى والعقلى .

وقال تعالى (قل من رب السموات والأرض ؟ قل الله — قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً ؟ قل هـل يستوى الأعمى والبصير ؟ أم هل تستوى الظلمات والنور ؟ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ؟ قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) فاحتج على تفرده بالإلهية بتفرده بالخلق . وعلى بطلان إلهية ما سواه بعجزهم عن الخلق ، وعلى أنه واحد بأنه قهار ، والقهر التام يستلزم الوحدة ، فإن الشركة تنافى تمام القهر .

وقال تعالى (ياأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له — إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب ، ماقدروا الله حق قدره إن الله لقوى عزيز)(١) فتأمل هذا المثل الذى أمر الناس كلهم باستماعه ، فمن لم يسمعه فقد عصى أمره، كيف تضمن إبطال الشرك وأسبابه بأوضح برهان فى أوجز عبارة وأحسنها وأحلاها ، وسجل على جميع آلهة المشركين أنهم لو اجتمعوا كلهم فى صعيد واحد ، وعاون بعضهم بعضاً بأبلغ المعاونة لعجزوا عن خلق ذباب واحد ، ثم بين عجزهم وضعفهم على استنقاذ ما يسلبهم الذباب إياه حين يسقط عليهم ، فأى شيء أضعف من هذا الإله المطلوب ، ومن عابده الطالب نفعه وحده ؟ فهل قدر القوى العزيز حق قدره من أشرك معه آلهة هذا شأنها .

فأقام سبحانه حجة التوحيد وبين ذلك بأعذب ألفاظ وأحسنها لم يشبها غموض . ولم يشنها تطويل ، ولم يعبها تقصير ، ولم يزد بها زيادة ولا نقص، بل بلغت فى الحسن والفصاحة والبيان والإيجاز ما لا يتوهمه متوهم ، ولا يظن

---

(١) قال المصنف فى كتاب الاعلام : حقيق على كل عبد مسلم أن يسمع قلبه لهذا المثل ويتدبره حق تدبره فإنه يقطع مواد الشرك من قلبه . اه

ظان أن يكون أبلغ فى معناها منها ؛ وتحتها من المعنى الجليل القدر العظيم الشأن البالغ فى النفع ما هو أجل من الألفاظ .

ومن ذلك احتجاجه سبحانه على نبوة رسوله ﷺ وصحة ما جاء به من الكتاب ، وأنه من عنده وكلامه الذى تكلم به ، وأنه ليس من صنع البشر بقوله (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الخ) فأمر من ارتاب فى هذا القرآن الذى أنزله على عبده : وأنه كلام الله : أن يأتى بسورة واحدة مثله ، وهذا يتناول أقصر سورة من سوره ، ثم فسح له إن عجز عن ذلك أن يستعين بمن أمكنه الاستعانة به من المخلوقين .

وقال تعالى (أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين) وقال تعالى (أم يقولون أفتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات — الآية) وقال تعالى (أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين) ثم سجل عليهم تسجيلا عاماً فى كل مكان وزمان بعجزهم ولو تظاهر عليه الثقلان فقال تعالى (قــــل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) .

فانظر إلى أى موقع يقع من الأسماع والقلوب هذا الحجاج الجليل القاطع الواضح الذى لا يجد طالب الحق ومؤثره ومريده عنه محيداً ، ولا فوقه مزيداً ، ولا وراءه غاية ، ولا أظهر منه آية ، ولا أوضح منه برهاناً ولا أبلغ منه بياناً .

وقال فى إثبات نبوة رسوله باعتبار المتأمل لأحواله ودعوته وما جاء به (أفــلم يدبروا القول أم جاءهم مالم يأت آباءهم الأولين أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون) .

فدعا سبحانه إلى تدبر القول وتأمل حال القائل ، فإن كون القول كذباً وزوراً يعرف من نفس القول تارة ، وتارة من تناقضه واضطرابه وظهور شواهد

الكذب عليه ، ويعرف من حال القائل تارة . فإن المعروف بالكذب والفجور والمنكر والخداع والمكر ، لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله ، ولا يأتي منه من القول والفعل ما يتأتى من البار الصادق من كل فاحشة وغدر وفجور وكذب ، بل قلب هذا وقصده وعمله وقوله يشبه بعضه بعضاً ، وقلب ذلك وعمله وقصده يشبه بعضه بعضاً . فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول وتأمل سيرة القائل وأحواله ، وحينئذ يتحقق لهم ويتبين حقيقة الأمر وأن ما جاء به أعلى مراتب الصدق .

قال تعالى (قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) فتأمل هاتين الحجتين القاطعتين بهذا اللفظ الوجيز : إحداهما أن هذا من الله لا من قبلي ، ولا هو مقدور لي ، ولا من جنس مقدور البشر ؛ وأن الله لو شاء لأمسك عنه قلبي ولساني وأسماعكم وأفهامكم فلم أتمكن من تلاوته عليكم ، ولم تتمكنوا من درايته وفهمه .

الحجة الثانية انى قد لبثت فيكم عمري إلى حين أتيتكم به وأنتم تشاهدوني وتعرفوني وتصحبوني حضراً وسفراً ، وتعرفون دقيق أمري وجليله وتحققون سيرتي ، هل كانت سيرة من هو أكذب الخلق وأفجرهم وأظلمهم ، فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أقبح سيرة ممن جاهر به بالكذب والفرية عليه ، وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغي في الأرض بغير الحق .

هذا وأنتم تعلمون أني لم أكن أحفظ كتاباً ولا أخطه بيميني ، ولا صاحبت من أتعلم منه ، بل صاحبتم أنتم في أسفاركم من تتعلمون منه وتسألونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها ما لم أشارككم فيه بوجه ، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم الذي فيه علم الأولين والآخرين ، وعلم ما كان وما سيكون على التفصيل ، فأي برهان أوضح من هذا ، وأي عبارة أفصح وأوجز من هذه العباوة المتضمنة له .

وقال تعالى (قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد) ولما كان

للإنسان الذى يطلب معرفه الحق حالتان : إحداهما أن يكون مناظراً مع نفسه. والثانية أن يكون مناظراً مع غيره ، فأمرهم بخصلة واحدة وهى أن يقوموا لله اثنين اثنين ، فيتناظران ويتساءلان بينهما واحداً واحداً ، يقوم كل واحد مع نفسه ، فيتفكر فى أمر هذا الداعى وما يدعوا إليه ويستدعى أدلة الصدق والكذب ، ويعرض ما جاء به عليها ليتبين له حقيقة الحال . فهذا هو الحجاج الجليل والإنصاف البين ، والنصح التام .

وقال سبحانه فى تثبيت أمر البعث (وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) إلى آخر السورة . فلو رام أفصح البشر وأعلمهم وأقدرهم على البيان أن يأتى بأحسن من هذه الحجة أو مثلها ، فى ألفاظ تشابه هذه الألفاظ فى الإيجاز والاختصار ، ووصف حينئذ الدلالة وصحة البرهان ، لألفى نفسه ظاهر العجز عن ذلك . فإنه سبحانه افتتح هذه الحجة بسؤال أورده الملحد اقتضى جواباً ، وكان فى قوله سبحانه (ونسى خلقه) ماوفى بالجواب وأقام الحجة وأزال الشبهة لولا ما أراد الله تعالى من تأكيد حجته وزيادة تقريرها ، وذلك أنه تعالى أخبر أن هذا السائل الملحد لو تبين خلق نفسه وبدء كونه لكانت فكرته فيه كافية. ثم أوضح سبحانه ماتضمنه قوله (ونسى خلقه) وصرح به جوابا له عن مسألته بقوله (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) فاحتج بالإبداء على الإعادة ، وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى ، إذ كل عاقل يعلم علما ضروريا أن من قدر على هذه ، قدر على هذه ، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية عجز عن الأولى ، بل كان أعجز وأعجز .

ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على مخلوقه ، وعلمه بتفاصيل خلقه أتبع ذلك بقوله « وهو بكل خلق عليم » فهو عليم بالخلق الأول وتفاصيله ومواده وصورته ، وكذلك هو عليم بالخلق الثانى . فإذا كان تام العلم كامل القدرة . كيف يتعذر عليه أن يحيى العظام وهى رميم ؟

أكد الأمر بحجة تتضمن جواباً عن سؤال ملحد آخر يقول : العظام

إذا صارت رميما عادت طبيعتها باردة يابسة ، والحياة فى الابدان تكون مادتها طبيعة حارة ، فقال (الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون) فأخبر سبحانه بإخراج هـذا العنصر الذى هو فى غاية الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر الممتلىء بالرطوبة والبرودة . فالذى يخرج الشىء من ضده هو الذى يفعل ما أنكره الملحد من إحياء العظام وهى رميم .

ثم أكد الدلالة بالتنبيه على أن من قدر على الشىء الأعظم الأكبر فهو على ما دونه أقدر فقال تعالى (أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟) فأخبر سبحانه أن الذى أبدع السموات والأرض على جلالتهما وعظم شأنهما ، وكبر أجسامهما وسعتهما وعجيب خلقهما ، أقدر على أن يخلق عظاماً صارت رميما فيردها إلى حالتها الأولى ، كما قال تعالى فى موضع آخر (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال تعالى (أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى ؟ بلى إنه على كل شىء قدير) .

ثم بين ذلك بياناً آخر يتضمن مع إقامة الحجة دفع شبه كل ملحد وجاحد ، وهو أنه سبحانه ليس فى فعله بمنزلة غيره يفعل بالآلات والكلفة والتعب والمشقة ولا يمكنه الاستقلال بالفعل ، بل لا بد معه من آلة ومشارك ومعين ، بل يكفى فى خلق ما يريد خلقه (كن فيكون) فأخبر أن نفوذ إرادته ومشيئته ، وسرعة تكوينه وانقياد المكون له . ثم ختم هذه الحجة بإخباره أن ملكوت كل شىء بيده فيتصرف فيه بفعله وقوله (وإليه ترجعون) .

فسبحان المتكلم بهذا الكلام الذى جمع — مع وجازته وفصاحته وصحة برهانه ، كل ما تدعوا إليه الحاجة من تقرير الدليل وجواب الشبهة بألفاظ لا أعذب منها للسمع ، ولا أحلى من معانيها للقلب ، ولا أنفع من ثمراتها للعبيد .

ومن هذا قوله تعالى (أإذا كنا عظاماً ورفاتاً أإنا لمبعوثون خلقاً جديداً ؟

قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر فى صدوركم فسيقولون من يعيدنا ؟ قل الذى فطركم أول مرة فسينغضون إليك رؤسهم ويقولون متى هو ؟ قل عسى أن يكون قريباً . يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلا) فتأمل ما أجيبوا به عن كل سؤال على التفصيل : فإنهم قالوا (أءذا كنا عظاماً ورفاتاً أءنا لمبعوثون خلقاً جديداً) فقيل لهم فى جواب هذا السؤال : إن كنتم تزعمون أن لا خالق لكم ولا رب ، فهلا كنتم خلقاً لا يصيبه التعب كالحجارة والحديد وما هو أكبر فى صدوركم من ذلك ؟ فإن قلتم : لنا رب خالق خلقنا على هذه الصفة وأنشأنا هذه النشأة التى لا تقبل البقاء ، ولم يجعلنا حجارة ولا حديداً ، فقد قامت عليكم الحجة بإقراركم . فما الذى يحول بين خالقكم ومنشئكم وإعادتكم خلقاً جديداً ؟

وللحجة تقرير آخر وهو إنكم لو كنتم من حجارة أو من حديد أو خلق أكبر منهما لكان قادراً على أن يفنيكم ويحيل ذواتكم وينقلها من حال إلى حال ؛ ومن قدر على التصرف فى هذه الأجسام مع صلابتها وشدتها بالإفناء والإحالة ، فما يعجزه عن التصرف فيما هو دونها بإفنائه وإحالته ونقله من حال إلى حال ؟ فأخبر سبحانه أنهم يسألون سؤالا آخر بقولهم : من يعيدنا إذا إستحالت أجسامنا وفنيت ؟ فأجابهم بقوله (قل الذى فطركم أول مرة) وهذا الجواب نظير جواب قول السائل (من يحيى العظام وهى رميم) فلما أخذتهم الحجة ولزمهم حكمها ، انتقلوا إلى سؤال آخر يتعللون به كما يتعلق المقطوع بالحجاج بذلك وهو قولهم « متى هو ؟ » فأجيبوا بقوله (عسى أن يكون قريباً . يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلا) .

ومن هذا قوله تعالى (أيحسب الإنسان أن يترك سدى ؟ ألم يك نطفة من منى يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى) ؟ .

فاحتج سبحانه على أنه لا يترك الإنسان مهملا معطلا عن الأمر والنهى ، والثواب والعقاب ؛ وإن حكمته وقدرته تأبى ذلك ، فإن من نقله من نطفة

منى ، ومن المنى إلى العلقة ، ثم إلى المضغة ، ثم خلقه ، وشق سمعه وبصره ، وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع ، والأعصاب والرباطات التى هى أشد ، واتقن خلقه وأحكمه غاية الإحكام ، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التى هى أتم الصور وأحسن الأشكال، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية ؟ أم كيف تقتضى حكمته وعنايته أن يتركه سدى ؟ فلا يليق ذلك بحكمته ولا تعجز عنه قدرته .

فانظر إلى هذا الحجاج العجيب بالقول الوجيز ، والبيان الجليل الذى لا يتوهم أوضح منه ، ومأخذه القريب الذى لا تقطع الظنون على أقرب منه .

وكذلك ما احتج به سبحانه على النصارى مبطلا لدعوى إلهية المسيح كقوله (لو أردنا أن نتخذ لهوا لا تخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) فأخبر تعالى أن هذا الذى أضافه من نسب الولد إلى الله من مشركى العرب والنصارى غير سائغ فى العقول إذا تأمله المتأمل . ولو أراد الله أن يفعل هذا لكان يصطفى لنفسه ، ويجعل هذا الولد المتخذ من الجوهر الأعلى السماوى الموصوف بالخلوص والنقاء من عوارض البشر ، المجبول على الثبات والبقاء ، لا من جواهر هذا العالم الفانى الكثير الأدناس والأوساخ والأقذار .

ولما كان هذا الحجاج كما ترى فى هذه القوة والجلالة أتبعه بقوله (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) .

ونظير هذا قوله تعالى (لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار) وقال تعالى (ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام ، أنظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون) : وقد تضمنت هذه الحجة دليلين ببطلان إلهية المسيح وأمه (أحدهما) حاجتهما إلى الطعام والشراب وضعف بنيتهما عن القيام بنفسها ، بل هى محتاجة فيما يعينهما إلى الغذاء والشراب ، والمحتاج إلى غيره لا يكون إلها إذ من لوازم الإله أن يكون غنياً .

(الثانى) أن الذى يأكل الطعام يكون منه ما يكون من الإنسان من الفضلات

القذرة التي يستحى الإنسان من نفسه وغيره حال انفصالها عنه ، بل يستحى من التصريح بذكرها . ولهذا — والله أعلم — عبر الله سبحانه عنها بلازمها من أكل الطعام الذى ينتقل الذهن منه إلى ما يلزمه من هذه الفضلة ، فكيف يليق بالرب سبحانه أن يتخذ صاحبة وولداً من هذا الجنس ، ولو كان يليق به ذلك أو يمكن لكان الأولى به أن يكون من جنس لا يأكل ولا يشرب ، ولا يكون منه الفضلات المستقذرة .

ومن ذلك قوله تعالى (وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين) احتج سبحانه على هؤلاء الذين جعلوا له البنات بأن أحدهم لا يرضى بالبنات ، وإذا بشر أحدهم بالأنثى حصل له من الحزن والكآبة ما ظهر منه السواد على وجهه ، فإذا كان أحدكم لا يرضى بالاناث بناتاً فكيف تجعلونها لى كما قال تعالى (ويجعلون لله ما يكرهون) .

ثم ذكر سبحانه ضعف هذا الجنس الذى جعلوه لله ، وأنه أنقص الجنسين ، ولهذا يحتاج فى كماله إلى الحلية وهو أضعف الجنسين بياناً فقال تعالى (أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين) فأشار بنشأتهن فى الحلية إلى أنهن ناقصات فيحتجن إلى حلية يكملن بها . وأنهن عييات فلا يبن حجتهن وقت الخصومة مع أن فى قوله (أو من ينشأ فى الحلية) تعريضاً بما وضعت له الحلية من التزين لمن يفترشهن ويطأهن ، وتعريضاً بأنهن لا يثبتن فى الحرب ، فذكر الحلية التى هى علامة الضعف والعجز .

ومن هذا ما حكاه سبحانه من محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بقوله (وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله وقد هدان ؟ ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئاً وسع ربى كل شىء علماً أفلا تتذكرون ؟ وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً ؟ فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ؟ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، أولئك لهم الامن وهم مهتدون) فهذا الكلام لم يخرج فى ظاهره مخرج كلام

البشر الذى يتكلفه أهل النظر والجدال والمقايسة والمعارضة . بل خرج فى صورة كلام خبرى يشتمل على مبادىء الحجاج ، ويشير إلى مقدمات الدليل ونتائجه بأوضح عبارة وأفصحها . والغرض منه أن إبراهيم قال لقومه متعجباً مما دعوه إليه من الشرك (أتحاجونى فى الله) وتطمعون أن تستنزلونى عن توحيده بعد أن هدانى ؛ وتأكدت بصيرتى واستحكمت معرفتى بتوحيده بالهداية التى رزقتها ، وقد علمتم أن من كانت هذه حاله فى إعتقاده أمراً من الأمور عن بصيرة لا يعارضه فيها ريب فلا سبيل إلى إستنزاله عنها .

وأيضاً فإن المحاجة بعد وضوح الشىء وظهوره نوع من العبث بمنزلة المحاجة فى طلوع الشمس وقد رآها من يحاجه بعينه . فكيف يؤثر حجاجكم له أنها لم تطلع ، ثم قال (ولا أخاف ماتشركون به إلا أن يشاء ربى شيئاً) فكأنه صلوات الله وسلامه عليه يذكر أنهم خوفوه آلهتهم أن يناله منها معرة كما قاله قوم هود (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) فقال إبراهيم: إن أصابنى مكروه فليس ذلك من قبل هذه الأصنام التى عبدتموها من دون الله ، وهى أقل من ذلك فإنها ليست ممن يرجى أو يخاف ، بل يكون ذلك الذى أصابنى من قبل الحى الفعال الذى يفعل ما يشاء بيده الضر والنفع ؛ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

ثم ذكر سعة علمه سبحانه فى هذا المقام ، منبها على موقع إحترازلطيف وهو أن لله تعالى علماً فى وفيكم وفى هذه الآلهة لا يصل إليه علمى ، فإذا شاء أمراً من الأمور فهو أعلم بما يشاؤه ، فإنه وسع كل شىء علماً ؛ فإن أرادأن يصيبنى بمكروه لا علم لى من أى جهة أتانى فعلمه محيط بما لم أعلمه . وهذا غاية التفويض والتبرى من الحول والقوة وأسباب النجاة ، وأنها بيد الله لا بيدى .

وهكذا قول شعيب ﷺ لقومه (قد افترينا على الله كذباً إن عدنا فى ملتكم بعد إذ نجانا الله منها ، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا . وسع ربنا كل شىء علماً . على الله توكلنا ، ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق

وأنت خير الفاتحين) فردت الرسل بما يفعله الله وأنه إذا شاء شيئاً فهو أعلم بما يشاؤه ولا علم لنا بامتناعه .

ثم رجع الخليل إليهم مقرراً للحجة فقال) وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله) يعنى فى إلهيته (مالم ينزل به عليكم سلطاناً ، فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) يقول لقومه : كيف يسوغ فى عقل أن أخاف ماجعلتموه لله شريكا فى الإلهية وهى ليست موضع نفع ولا ضر ، وأنتم لا تخافون انكم اشركتم بالله فى الإلهية أشياء لم ينزل بها حجة عليكم . والذى اشرك بخالقه وفاطره ، فاطر السموات والأرض ورب كل شىء ومليكه ؛ آلهة لا تخلق شيئاً وهى مخلوقة ، ولا تملك لأنفسها ولا لعابديها ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشورا ، وجعلها نداً له ومثلا فى الإلهية ؛ أحق بالخوف ممن لم يجعل مع الله إله آخر ، بل وحّده وافرده بالإلهية والربوبية والقهر والسلطان والحب والخوف والرجاء ، فأى الفريقين احق بالأمن إن كنتم تعلمون ؟ فحكم الله تعالى بينهما بأحسن حكم خضعت له القلوب واقرت به الفطر فقال تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم اولئك لهم الأمن وهم مهتدون) .

فتأمل هذا الكلام وعجيب موقعه فى قطع الخصوم ، وإحاطته بكل ماوجب فى العقل ان يرد به مادعوه إليه ، بحيث لم يبق لطاعن مطعن ولا سؤال . ولما كانت بهذه المثابة عظمها باضافتها إلى نفسه الكريمة فقال تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) وكفى بحجة ان يكون الله تعالى ملقيها لخليله ان تكون قاطعة لموارد العناد ، وقامعة لأهل الشرك والإلحاد .

وشبيه بهذه القصة قوله تعالى (ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيي ويميت . قال انا احيي واميت . قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب . فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين) لما اجاب إبراهيم ﷺ المحاج له فى الله بأن الذى

يحيي ويميت هو الله ، أخذ عدو الله فى المغالطة والمعارضة بأنه يحيي ويميت ، بأنه يقتل من يريد ، ويستبقى من يريد ، فقد أحيا هذا وأمات هذا ، فألزمه إبراهيم على طرد هذه المعارضة أن يتصرف فى حركة الشمس من غير الجهة التى يأتى الله بها منها بزعمه، فإنه ادعى أنه يساوى الله فى الإحياء والإماتة.فإن كان صادقاً فليتصرف فى الشمس تصرفا تصح به دعواه ، وليس هذا إنتقالا من حجة إلى حجة أوضح منها كما زعم بعض النظار ، وإنما هو إلزام للمدعى فى طرد حجته إن كانت صحيحه .

ومن ذلك إحتجاجه سبحانه على إثبات علمه بالجهات كلها بأحسن دليل وأوضحه وأصحه ، حيث يقول (وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور) ثم قرر عليه بذلك بقوله (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟) وهذا من أبلغ من التقرير . فإن الخالق لابد أن يعلم مخلوقه،وإذا كنتم مقرين بأنه خالقكم وخالق صدوركم وماتضمنته ، فكيف تخفى عليه وهى خلقه ؟

وهذا التقرير مما يصعب على القدرية فهمه ،فإنه لم يخلق عندهم مافى الصدور. فلم يكن فى الآية على أصولهم دليل على علمه بها ، ولهذا طرد غلاة القوم ذلك ونفوا علمه ، فكفرهم السلف قاطبة . وهذا التقرير من الآية صحيح على التقديرين ، أعنى تقدير أن يكون (من) فى محل رفع على الفاعلية أو فى محل نصب على المفعولية . فعلى التقدير الأول ألا يعلم الرب مخلوقه ومصنوعه ؟ ثم ختم الحجة بإسمين مقتضيين لثبوتها وهما اللطيف الذى لطف صنعه وحكمته ودق حتى عجزت عنه الأفهام ، والخبير الذى إنتهى علمه إلى الإحاطة ببواطن الأشياء وخفاياها كما أحاط بظواهرها ، فكيف يخفى على اللطيف الخبير ما تخفيه الضمائر وتجنه الصدور .

ومن هذا إحتجاجه سبحانه على المشركين بقوله تعالى (ام خلقوا من غير شيء امهم الخالقون ؟ ام خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون) فتأمل هذا الترديد والحصر المتضمن لإقامة الحجة بأقرب طريق وأوضح عبارة ..

يقول تعالى : هؤلاء مخلوقون بعد ان لم يكونوا فهل خلقوا من غير خالق

خلقهم ؟ فهذا من المحال الممتنع عند كل عاقل . ثم قال تعالى (أم هم الخالقون) وهذا أيضاً من المستحيل أن يكون العبد خالقاً لنفسه ، فإن من لا يقدر أن يزيد فى حياته بعد وجوده وتعاطيه أسباب الحياة ساعة واحدة ، كيف يكون خالقاً لنفسه ؟ وإذا بطل القسمان تعين أن لهم خالقاً خلقهم فهو الإله الحق الذى يستحق عليهم العبادة والشكر ، فكيف يشركون إلهاً غيره وهو وحده الخالق لهم ؟

فإن قيل : فما موقع قوله تعالى (أم خلقوا السموات والأرض) من هذه الحجة ؟ قيل : أحسن موقع ، فإنه بين بالقسمين الأولين أن لهم خالقاً فاطراً وبين بالقسم الثالث أنهم بعد أن وجدوا وخلقوا فهم عاجزون غير خالقين فإنهم لم يخلقوا نفوسهم ولم يخلقوا السموات والأرض وإن الواحد القهار الذى لا إله غيره ولا رب سواه هو الذى خلقهم وخلق السموات والأرض ، فهو المتفرد بخلق المسكن والساكن .

ومن هذا ماحكاه الله سبحانه من محاجة صاحب يس لقومه ، بقوله (ياقوم اتبعوا المرسلين ، اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون) فنبه على وجوب الاتباع ، وهو كون المتبوع رسولا لمن ينبغي أن لا يخالف ولا يعصى ، وأنه على هداية . ونبه على انتفاء المانع ، وهو عدم سؤال الأجر فلا يريد منكم دنيا ولا رئاسة فوجب الاتباع كونه مهتدياً والمانع منه منتف ، وهو طلب العلو والفساد وطلب الأجر ، ثم قال : (ومالى لا أعبد الذى فطرنى وإليه ترجعون) أخرج الحجة عليهم فى معرض المخاطبة لنفسه تأليفاً لهم ، ونبه على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب فى العقول ، فإنه خالقه لعبده أصل إنعامه عليه ، وأنعامه كلها تابعة لإيجاده وخلقه . وقد جبل الله العقول والفطر والشرائع على شكر المنعم ومحبة المحسن .

ولا يلتفت إلى ما يقوله نفاة التحسين والتقبيح فى ذلك ، فانه من أفسد الأقوال وأبطلها فى العقول والفطر والشرائع ، ثم أقبل عليهم مخوفاً تخويف الناصح فقال (وإليه ترجعون) ثم أخبر عن الآلهة التى تعبد من دون الله أنها

باطلة فقال (أأتخذ من دونه آلهة إن يردنى الرحمن بضر لا تغن عنى شفاعتهم شيئاً ولا ينقذون) فإن العابد يريد من معبوده أن ينفعه وقت حاجته إليه ، وأنه إذا أرادنى الرحمن الذى فطرنى بضر لم يكن لهـــذه الآلهة من القدرة ما ينقذونى بها من ذلك الضر ، ولا من الجاه والمكانة عنده ما يشفع لى إليه ، ولا يخلص من ذلك الضر ، فبأى وجهة تستحق العبادة ؟ (إنى إذاً لفى ضلال مبين) إن عبدت من دون الله من هذا شأنه .

وهذا الذى ذكرناه من حجاج القرآن يسير من كثير .

والمقصود أنه يتضمن الأدلة العقلية والبراهين القطعية التى لا مطمع فى التشكيك فيها والأسئلة عليها إلا لمعاند مكابر ، والمتأول لا يمكنه أن يقيم على مبطل حجة نقلية ولا عقلية. أما النقل فانه عنده قابل للتأويل ، وهو لا يفيد اليقين . وأما العقل فلأنه قد خرج عن صريحه وموجبه بالقواعد التى قادته إلى تأويل النصوص واخراجها عن ظواهرها وحقائقها ، فصارت تلك القواعد الباطلة حجابا بينه وبين العقل والسمع . فاذا احتج على خصمه بحجة عقلية نازعه خصمه فى مقدماتها بما سلم له من القواعد التى تخالفها .

فالمقصود الصريح هو ما دلت عليه النصوص ، فاذا أبطله بالتأويل لم يبق معه صحيح يحتج به على خصمه كما لم يبق معه منقول صريح ، فانه قد عرض المنقول للتأويل ، والمعقول الصريح خرج عنه بالذى ظن أنه معقول .

ومثال هذا أن العقل الصحيح الذى لا يكذب ولا يغلط قد حكم حكماً لا يقبل الغلط أن كل ذاتين قائمتين بأنفسهما إما أن تكون كل منهما مباينة للأخرى أو محايثة لها . وأنه يمتنع أن تكون هذه الذات قائمة بنفسها وهذه قائمة بنفسها ، وإحداهما ليست فوق الأخرى ، ولا تحتها ، ولا عن يمينها ، ولا عن يسارها ، ولا خلفها ، ولا أمامها ، ولا متصلة بها ، ولا منفصلة عنها ، ولا مجاورة لها ، ولا محايثة ، ولا داخلة فيها ، ولا خارجة عنها ، فاذا خولف مقتضى هذا المعقول الصريح ودفع موجبه ، فأى دليل عقلى احتج به المخالف بعد هذا على مبطل أمكنه دفعه بما دفع هو به حكم هذا العقل .

الوجه الأربعون : إن الأدلة القاطعة قد قامت على صدق الرسول ﷺ فيما يخبر به ، ودلالتها على صدقه أبين وأظهر من دلالة الشبه العقلية على نقيض ما أخبر به عند كافة العقلاء . ولا يستريب في ذلك إلا مصاب في عقله وفطرته ، فأين الشبه النافية لعلو الله على خلقه ، وتكلمه بمشيئته ، وتكليمه لخلقه . واصفات كماله ، ولرؤيته بالأبصار فى الآخرة ولقيام أفعاله به ، إلى براهين نبوته التى زادت على الألف وتنوعت كل التنوع ، فكيف يقدح فى البراهين العقلية الضرورية بالشبه الخيالية المتناقضة؟ وهل ذلك إلا من جنس الشبه التى أوردوها فى التشكيك فى الحسيات والبديهيات ، وإنها وإن عجز كثير من الناس عن حلها فهم يعلمون أنها قدح فيما علموه بالحس والاضطرار . فمن قدر على حلها وإلا لم يتوقف جزمه بما علمه بحسه واضطراره على حلها .

وكذلك الحال فى الشبه التى عارضت ما أخبر به الرسول ﷺ سواء ؛ فإن المصدق به وبما جاء به يعلم أنها لا تقدح فى صدقه ولا فى الإيمان به ، فان عجز عن حلها فان تصديقه بما جاء به الرسول ضرورى . وهذه الشبهة عنده لا تزيل ما علمه بالضرورة ، فكيف إذا تبين بطلانها على التفصيل ؟ يوضحه .

الوجه الحادى والأربعون وهو : أن الرسول ﷺ بين مراده . وقد تبين أكثر مما تبين لنا كثير من دقائق المعقولات الصحيحة ، ومعرفتنا بمراد الرسول ﷺ من كلامه فوق معرفتنا بتلك الدقائق إذا كانت صحيحة المقدمات فى نفسها صادقة النتيجة غير كاذبة فكيف إذا كان الأمر فيها بخلاف ذلك ؟ فتلك التى تسمى معقولات قد تكون خطأ ولكن لم يتفطن لخطئها . وأما كلام المعصوم ﷺ فقد قام البرهان القاطع على صدقه ، ولكن قد يحصل الغلط فى فهمه فيفهم منه ما يخالف صريح العقل ؛ فيقع التعارض بين ما فهم من النقل وبين ما اقتضاه صريح العقل ، فهذا لا يدفع . ولكن إذا تأمله من وهبه الله حسن القصد وصحة التصور تبين له أن المعارضة واقعة بين ما فهمه النفاة من النصوص وبين العقل الصريح ، وأنها غير واقعة بين ما دل عليه النقل وبين العقل .

ومن أراد معرفة هذا فليوازن بين مدلول النصوص وبين العقل الصريح

ليتبين له مطابقة أحدهما للآخر، ثم يوازن بين أقوال النفاة وبين العقل الصريح، فانه يتبين له حينئذ أن النفاة أخطأوا خطأين، خطأ على السمع. فانهم فهموا منه خلاف مراد المتكلم، وخطأ على العقل بخروجهم عن حكمه.

الثانى والأربعون: أن المعارضين بين العقل والنقل الذى أخبر به الرسول ﷺ قد اعترفوا بأن العلم بانتفاء المعارض مطلقاً لا سبيل إليه، إذ ما من معارض نفسه إلا ويحتمل أن يكون له معارض آخر. وهذا مما اعتمد صاحب نهاية العقول وجعل السمعيات لا يحتج بها على العلم بحال. وحاصل هذا: أنا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول ﷺ حتى نعلم انتفاء ما يعارضه. ولا سبيل إلى العلم بانتفاء المعارض مطلقاً لما تقدم، وأيضاً فلا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض. ولا ريب أن هذا القول أفسد أقوال العالم، وهو من أعظم أصول أهل الإلحاد والزندقة، وليس فى عزل الوحى عن رتبته أبلغ من هذا.

الثالث والأربعون: إن الله سبحانه قد أخبر فى كتابه أن ما على الرسول إلا البلاغ المبين فقال تعالى (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وقد شهد الله له وكفى بالله شهيداً بالبلاغ الذى أمر به، فقال (فتول عنهم فما أنت بملوم) وشهد له أعقل الخلق وأعلمهم وأفضلهم بأنه قد بلغ. فأشهد الله عليهم بذلك فى أعظم مجمع وأفضله، فقال فى خطبته فى عرفات فى حجة الوداع «إنكم مسئولون عنى فما أنتم قائلون؟» قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت: فرفع اصبعه إلى السماء مستشهداً بربه الذى فوق سمواته، وقال «اللهم اشهد» فلولم يكن عرف المسلمون وتيقنوا ما أرسل به وحصل لهم منه العلم واليقين، لم يكن قد حصل منه البلاغ المبين، ولما رفع عنه اللوم وغاية ما عند النفاة أنه بلغهم ألفاظاً لا تفيدهم علماً ولا يقيناً. وأحالهم فى طلب العلم واليقين على عقولهم وفطرهم وآرائهم، لا على ما أوحى إليه؛ وهذا معلوم البطلان بالضرورة.

الرابع والأربعون: أن عقل رسول الله ﷺ أكمل عقول أهل الأرض على الإطلاق فلو وزن عقله بعقولهم لرجحها وقد أخبر الله أنه قبل الوحي لم يكن يدري ما الإيمان، كما لم يكن يدري ما الكتاب، فقال الله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا) وقال تعالى (ألم يجدك يتيما فآوى، ووجدك ضالا فهدى، ووجدك عائلا فأغنى ؟)وتفسير هذه الآية بالآية التي في آخر سورة الشورى . فاذا كان أعقل الخلق على الإطلاق إنما حصل له الهدى بالوحي كما قال تعالى (قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلى ربي إنه سميع قريب) فكيف يحصل لسفهاء العقول وأخفاء الأحلام، الاهتداء إلى حقائق الإيمان بمجرد عقولهم دون نصوص الوحي،حتى اهتدوا بتلك الهداية إلى المعارضة بين العقل ونصوص الأنبياء (لقد جئتم شيئاً إداً. تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً) .

الخامس والأربعون : إن الله سبحانه إنمـــا أقام الحجة على خلقه بكتابه ورسله، فقال تعالى (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) وقال تعالى (وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) فكل من بلغه هذا القرآن فقد أُنذر به وقامت عليه حجة الله وقال تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقال تعالى (كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير . وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير . فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير) فلو كان كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم،والعقل معارض له، فأي حجة تكون قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسل ؟ وهل هذا القول إلا مناقض لإقامة حجة الله بكتابه من كل وجه ؟ .

الوجه السادس والأربعون : أنه سبحانه بين لعباده بأنه يبين لهم غاية البيان، وأمر رسله بالبيان، وأخبر أنه أنزل عليه كتابه ليبين للناس ولهذا

قال الزهرى : من الله البيان ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التسليم ، فهذا البيان الذى تكفل به سبحانه وأمر به رسوله إما أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده ، أو المعنى وحده ، أو اللفظ والمعنى جميعاً . ولا يجوز أن يكون المراد بيان اللفظ دون المعنى ، فإن هذا لا فائدة فيه ، ولا يحصل به مقصود الرسالة . وبيان المعنى وحده بدون دليله ، وهو اللفظ الدال عليه ، ممتنع ، فعلم قطعاً أن المراد بيان اللفظ والمعنى، فكما نقطع ونعلم أن الرسول ﷺ بين اللفظ ؛ فكذلك نتيقن أنه بين المعنى ، بل كانت عنايته ببيان المعنى أشد من عنايته ببيان اللفظ وهذا هو الذى ينبغى ، فإن المعنى هو المقصود ، وأما اللفظ فوسيلة إليه ، فكيف تكون عنايته بالوسيلة أهم من عنايته بالمقصود ؟ وكيف يتيقن بيانه للوسيلة ولا يتيقن بيانه للمقصود ؟ وهل هذا إلا من أبين المحال ؟ فإن جاز عليه أن لا يبين المراد من ألفاظ القرآن، جاز عليه أن لا يبين بعض ألفاظه . فلو كان المراد منها خلاف حقائقها وظواهرها دون مدلولاتها ـ وقد كتمه عن الأمة ولم يبينه لها ـ كان ذلك قدحاً فى رسالته وعصمته ، وفتحاً للزنادقة من الرافضة وغيرهم باب كتمان بعض ما أنزل الله ، وهذا مناف للإيمان به وبرسالته . يوضحه .

الوجه السابع والأربعون : إن القائل بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، إما أن يقول : إنها تفيد ظناً أو لا تفيد علماً ولا ظناً . فإن قال : لا تفيد علماً ولا ظناً فهو مع مكابرته للعقل والسمع والفطرة الإنسانية من أعظم الناس كفراً وإلحاداً . وإن قال : بل تفيد ظناً غالباً وإن لم تفد يقيناً ، قيل له : فالله تعالى قد ذم الظن المجرد وأهله ، فقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً) فأخبر أن الظن لا يوافق الحق ولا يطابقه ، وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال أهل النار (إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين) فلو كان ما أخبر الله به عن أسمائه وصفاته واليوم الآخر ، وأحوال الأمم وعقوباتهم ، لا تفيد إلا ظناً ، لكان المؤمنون إن يظنون إلا ظناً وما هم بمستيقنين ، ولكان قوله تعالى (وبالآخرة

هم يوقنون) خبراً غير مطابق ، فان علمهم بالآخرة إنما استفادوه من الأدلة اللفظية ، لا سيما وجمهور المتكلمين يصرحون بأن المعاد إنما علم بالنقل ، فاذا كان النقل لا يفيـــد يقيناً لم يكن فى الأمة من يوقن بالآخرة ، إذ الأدلة العقلية لا مدخل لها فيها ، وكفى بهذا بطلاناً وفساداً .

والله تعالى لم يكتف من عباده بالظن بل أمرهم بالعلم كقوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وقوله (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) وقوله : (واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه) ونظائر ذلك ، وإنما يجوز اتباع الظن فى بعض المواضع للحاجة ، كحادثة يخفى على المجتهد حكمها ، أو فى الأمور الجزئية كتقويم السلع ونحوه . وأما ما بينه الله فى كتابه على لسان رسوله فمن لم يتيقنه بل ظنه ظناً ، فهو من أهل الوعيد ليس من أهل الإيمان ، فلو كانت الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين لكان ما بينه الله ورسوله بالكتاب والسنة لم يتيقنه أحد من الأمة .

الثامن والأربعون : قوله إن العلم بمدلول الأدلة اللفظية موقوف على نقل اللغة : كلام ظاهر البطلان ، فإن دلالة القرآن والسنة على معانيهما من جنس دلالة لغة كل قوم على ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللغة ، وهذا لا يختص بالعرب ، بل هو أمر ضرورى لجميع بنى آدم ، إنما يتوقف العلم بمدلول ألفاظهم على كونهم من أهل تلك اللغة التى وقع بينهم بها التخاطب ، ولهذا لم يرسل الله رسولا إلا بلسان قومه ليبين لهم، فتقوم عليهم الحجة بما فهموه من خطابه لهم فدلالة اللفظ هى العلم بقصد المتكلم به .

ويراد بالدلالة أمران : فعل الدال . وكون اللفظ بحيث يفهم معنى . ولهذا يقال دله بكلامه دلالة . ودل الكلام على هذا دلالة ، فالمتكلم دال بكلامه ؛ وكلامه دال بنظامه ، وذلك يعرف من عادة المتكلم فى ألفاظه . فإذا كانت عادته أنه يعنى بهذا اللفظ هذا المعنى ، علمنا متى خاطبنا به أنه أراده من وجهين : أحدهما أن دلالة اللفظ مبناها على عادة المتكلم التى يقصدها بألفاظه ، وكذا على مراده بلغته التى عادته أن يتكلم بها . فإذا عرف السامع

ذلك المعنى وعرف أن عادة المتكلم إذا تكلم بذلك اللفظ أن يقصده ، علم أنه مراده قطعاً ، وإلا لم يعلم مراد متكلم أبداً ، وهو محال .

الثانى : أن المتكلم إذا كان قصده إفهام المخاطبين كلامه وعلم المخاطب السامع من طريقته وصفته أن ذلك قصده ، لا ان قصده التلبيس ، أفاده مجموع العلمين اليقين بمراده : ولم يشك فيه ، ولو تخلف عنه العلم لكان ذلك قادحاً فى أحد العلمين ؛ إما قادحاً فى علمه فى موضوع ذلك اللفظ . وإما فى علمه بعبارة المتكلم به وصفاته وقصده ، فتى عرف موضوعه وعرف عادة المتكلم به أفاده ذلك القطع . يوضحه .

التاسع والأربعون : إن السامع متى سمع المتكلم يقول لبست ثوباً ، وركبت فرساً ، وأكلت لحماً ، وهو عالم بمدلول هذه الألفاظ من عرف المتكلم ، وعالم أن المتكلم لا يقصد بقوله لبست ثوباً معنى ذبحت شاة ، ولا من قوله ركبت فرساً معنى لبست ثوبا ، علم مراده قطعاً ؛ فإنه يعلم أن من قصد خلاف ذلك عد ملبسا مدلسا لا مبينا مفهما . وهذا مستحيل على الله ورسوله أعظم استحالة وإن جاز على أهل التخاطب فيما بينهم .

فإذاً إفادة كلام الله ورسوله اليقين فوق استفادة ذلك من كلام كل متكلم . وهذا أدل على كلام الله ورسوله من دلالة كلام غيره على مراده ، وكلما كان السامع أعرف بالمتكلم وقصده وبيانه وعادته ؛ كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم .

الخمسون : ان قوله « إن فهم الدلالة اللفظية موقوف على نقل النحو والتصريف » جوابه أن القرآن قد نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه ، لا فرق فى ذلك كله . فألفاظه متوافرة وإعرابه متواتر ؛ ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه كما تقدم بيانه . ونقل جميع ذلك بالتواتر أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض وقواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه ، مأخوذة من إعرابه وتصريفه ، وهو الشاهد على صحة غيرها مما يحتج له بها . فهو الحجة لها والشاهد ، وشواهد الإعراب والمعانى منه أقوى وأصح من

الشواهد من غيره . حتى أن فيه من قواعد الإعراب وقواعد المعانى والبيان مالم يشتمل عليه ضوابط النحاة وأهل علم المعانى . فبطل قول هؤلاء : إن الأدلة اللفظية تتوقف دلالتها على عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ . يوضحه :

الحادى والخمسون : هب أنه يحتاج إلى نقل ذلك، لكن عامة ألفاظ القرآن منقول معناها وإعرابها بالتواتر ، لايحتاج الناس فيه إلى نقل عن عدول أهل العربية كالخليل، وسيبويه ، والأصمعى ، وأبى عبيدة والكسائى ، والفراء، حتى الألفاظ الغريبة فى القرآن مثل (أبسلوا) (وقسمة ضيزى) (وعسعس) ونحوها ، معانيها منقولة فى اللغة بالتواتر لايختص بنقلها الواحد والاثنان ، فلم تتوقف دلالتها على عصمة رواة معانيها . فكيف فى الالفاظ الشهيرة كالشمس ، والقمر ، والليل ، والنهار ، والبر ، والبحر ، والجبال . فهذه الدعوى باطلة فى الألفاظ الغريبة والشهيرة . يوضحه :

الوجه الثانى والخمسون : إن أصحاب هذا القانون قالوا : أظهر الالفاظ لفظ (الله) . وقد إختلف الناس فيه أعظم إختلاف . هل هو مشتق أم لا ؟ وهل هو مشتق من التأله أو من الوله أو من لاه إذا إحتجب . وكذلك إسم الصلاة، وفيه من الإختلاف مافيه ، هل هو مشتق من الدعاء أو من الاتباع ، أو من تحريك الصلوين[1] ؟ فإذا كان هذا فى أظهر الأسماء ، فما الظن بغيره .

فتأمل هذا الوهم والإيهام واللبس والتلبيس ، فإن جميع أهل الأرض علماءهم وجهلاءهم ، ومن يعرف الاشتقاق ومن لا يعرفه ، وعربهم وعجمهم يعلمون أن (الله) اسم لرب العالمين خالق السموات والأرض الذى يحيى ويميت وهو رب كل شىء ومليكه . فهم لا يختلفون فى أن هذا الإسم يراد به هذا المسمى ، وهو أظهر عندهم وأعرف وأشهر من كل اسم وضع لكل مسمى، وإن كان الناس متنازعين فى اشتقاقه فليس ذلك بنزاع منهم فى معناه .

وكذلك الصلاة لم يتنازعوا فى معناها الذى أراده الله ورسوله وإن اختلفوا فى اشتقاقها ؛ وليس هذا نزاعا فى وجه الدلالة عليه . وكذلك قوله تعالى (يبين

(١) عرقان يمتدان من الظهر حتى يكتنفا عجب الذنب .

الله لكم أن تضلوا) يقدره البصريون كراهة أن تضلوا ، والكوفيون لئلا تضلوا . وكذلك اختلافهم فى التنازع وأمثال ذلك ، إنما هو نزاع فى وجه دلالة اللفظ على ذات المعنى ، مع اتفاقهم على أن المعنى واحد ؛ وهذا اللفظ لا يخرج اللفظ عن إفادته السامع اليقين بمسماه .

الثالث والخمسون : ان يقول هذه الوجوه العشرة مدارها على حرف واحد ، وهو : أن الدليل اللفظى يحتمل أزيد من معنى واحد فلا يقطع بإرادة المعنى الواحد .

فنقول : من المعلوم أن أهل اللغة لم يشرعوا للمتكلم أن يتكلم بما يريد به خلاف ظاهره إلا مع قرينة تبين المراد ؛ والمجاز إنما يدل مع القرينة بخلاف الحقيقة ، فإنها تدل مع التجرد . وكذلك الحذف والإضمار لا يجوز إلا إذا كان فى الكلام مايدل عليه . وكذلك التخصيص ليس لأحد أن يدعيه إلا مع قرينة تدل عليه ، فلا يسوّغ العقلاء لأحد أن يقول : جاءنى زيد ، وهو يريد ابن زيد إلا مع قرينة ، كما فى قوله تعالى (واسئل القرية) . (واسئل العير) عند من يقول إنه من هذا الباب ، فإنه يقول : القرية والعير لا يسئلان ، فعلم أنه أراد أهلهما . ومن جعل القرية للسكان والمسكن ، والعير اسما للركبـــان والمركوب ، لم يحتج إلى هذا التقدير .

وإذا كانت هذه الأنواع لا تجوز مع تجريد الكلام عن القرائن المبينة للمراد ، فحيث تجرد علمنا قطعاً أنه لم يرد بها ذلك ؛ وليس لقائل أن يقول : قد تكون القرائن موجودة ولا علم لنا بها ، لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً كمخصصات الأعداد وغيرها . ومنها ما يكون معنوياً كالقرائن الحالية والعقلية . والنوعان لابد أن يكونا ظاهرين للمخاطب ليفهم مع تلك القرائن مراد المتكلم ، فإذا تجرد الكلام عن القرائن فإن معناه المراد عند التجرد ، وإذا اقترنا بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران ، فلم يقع لبس فى الكلام المجرد ولا فى الكلام المقيد ؛ إذ كل من النوعين مفهوم لمعناه المختص به . وقد اتفقت اللغة والشرع أن اللفظ المجرد إنما يراد به ما ظهر منه ، وإنما يقدر

من احتمال مجاز أو اشتراك أو حذف أو اضمار ونحوه وإنما يقع مع القرينة ، أما مع عدمها فلا والمراد معلوم على التقديرين. يوضحه :

الرابع والخمسون : ان غاية ما يقال إن فى القرآن ألفاظ استعملت فى معان لم تكن العرب تعرفها ، وهى الأسماء الشرعية كالصلاة والزكاة والاعتكاف ونحوها ، والأسماء الدينية كالإيمان والإسلام والكفر والنفاق ونحوها .وأسماء مجملة لم يرد ظاهرها كالسارق والسارقة والزانى والزانية ونحوها ؛وأسماء مشتركة كالقرء وعسعس ونحوهما ، فهذه الأسماء لا تفيد اليقين بالمراد منها .

فيقال : هذه الأسماء جارية فى القرآن على ثلاثة أنواع : نوع بيانه معه ، فهو مع بيانه يفيد اليقين بالمراد منه ، ونوع بيانه فى آيات أخرى ، فيستفاد اليقين من مجموع الآيتين ، ونوع بيانه موكول إلى الرسول ﷺ ، فيستفاد اليقين من المراد منه ببيان الرسول ﷺ ولم نقل نحن ولا أحد من العقلاء : إن كل لفظ فهو مفيد اليقين بالمراد منه بمجرده من غير احتياج إلى لفظ آخر متصلا به أو منفصلا عنه ، بل نقول : إن مراد المتكلم يعلم من لفظه المجرد منه والمقرون تارة ، ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة . ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة ، وليس فى القرآن خطاب أريد منه العلم بمداوله إلا وهو داخل فى هذه الاقسام . فالبيان المقترن كقوله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) وكقوله لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم) وقوله (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً) ونظائر ذلك . والبيان المنفصل كقوله (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) وقوله (وفصاله فى عامين) مع قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) فأفاد مجموع اللفظين البيان بأن مدة أقل الحمل ستة أشهر .

وكذلك قوله (وإن كان رجلا يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس) مع قوله (يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة) حأنه من لا ولد له وإن سفل ولا والد له وإن علا . وكذلك قوله (أسكنوهن

من حيث سكنتم من وجدكم) مع قوله (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف) أفاد مجموع الخطابين فى الرجعيات دون البوائن . ومنه قوله تعالى (والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس) مع قوله : (كلا والقمر والليل إذ أدبر والصبح إذا أسفر) فإن مجموع الخطابين يفيد أن العلم بأن الرب سبحانه أقسم بإدبار هذا وإقبال هذا أو إقبال كل منهما على قول من فسر أدبر أنه دبر النهار أى جاء فى دبره وعسعس بأقبل . فعلى هذا القول يكون القسم بإقبال الليل وإقبال النهار ، وقد يقال : وقع الإقسام فى الآيتين بالنوعين .

وأما البيان الذى يحيل المتكلم عليه ، فكما أحال الله سبحانه على رسوله فى بيان ما أمرهم به من الصلاة والزكاة والحج ، وفرائض الإسلام التى إنما علمت مقاديرها وصفاتها وهيئاتها من بيان الرسول ﷺ . فلا يخرج خطاب القرآن عن هذه الوجوه الأربعة . فصار الخطاب مع بيانه مفيداً لليقين بالمراد منه ، وإن لم يكن بيانه متصلا به .

الخامس والخمسون : إن هذا القول الذى قاله أصحاب هذا القانون لم يعرف عن طائفة من طوائف بنى آدم ، ولا طوائف المسلمين ، ولا طوائف اليهود والنصارى ، ولا عن أحد من أهل الملل قبل هؤلاء ، وذلك لظهور العلم بفساده . فانه يقدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق . فان بنى آدم يتكلمون ويخاطب بعضهم بعضاً مخاطبة ومكاتبة ، وقد أنطق الله تعالى بعض الجمادات وبعض الحيوانات بمثل ما أنطق بنى آدم ، فلم يسترب سامع النطق فى حصول العلم واليقين به ، بل كان ذلك عنده من أعظم العلوم الضرورية ، فقالت النملة لأمة النمل (يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون) فلم يشك النمل ولا سليمان فى مرادها وفهموه يقيناً . ولما علم سليمان مرادها يقيناً تبسم ضاحكا من قولها . وخاطبه الهدهد ، فحصل للهدهد العلم واليقين بمراد سليمان من كلامه .

وأرسل سليمان الهدية والكتاب ، وفعل ما حكى الله لما حصل له اليقين بمراد الهدهد من كلامه . وأنطق سبحانه الجبال مع داود بالتسبيح ، وعلم سليمان

منطق الطير ، وأسمع الصحابة تسبيح الطعام مع رسول الله ﷺ ، وأسمع رسوله تسليم الحجر عليه . أفيقول : ومن أو عاقل إن اليقين لم يحصل للسامع بشيء من مدلول هذا الكلام .

السادس والخمسون : أن أرباب هذا القانون الذين منعوا استفادة اليقين من كلام الله ورسوله مضطربون فى العقل الذى يعارض النقل أشد الاضطراب . فالفلاسفة مع شدة اعتنائهم بالمعقولات أشد الناس إضطراباً فى هذا الباب من طوائف أهل الملل . ومن أراد معرفة ذلك فليقف على مقالاتهم فى كتب أهل المقالات ، كالمقالات الكبرى للأشعرى والآراء والديانات للنوبختى ، وغير ذلك . وأما المتكلمون فاضطرابهم فى هذا الباب من أشد اضطراب .

فتأمل إضطراب فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة وطوائف أهل الكلام ، وكل منهم يدعى أنه صريح العقل معه ، وأن مخالفه قد خرج عن صريح العقل ، ونحن نصدق جميعهم ، ونبطل عقل كل فرقهم بعقل الأخرى ثم نقول للجميع : بعقل من منكم يوزن كلام الله ورسوله ﷺ ؟ فما وافقه قبل وأقر عليه ، وما خالفه أول أو فوض إلى عقولكم : أعقل أرسطو وشيعته : أم عقل أفلاطون . أم فيثاغورس ، أم بقراط ، أم الفارابى ، أم إبن سينا ، أم محمد بن زكريا ، أم ثابت بن قرة ، أم جهم بن صفوان ، أم النظام ، أم العلاف ، أم الجبائى ، أم بشر المريسى ، أم الأسكافى ؟

أم توصون بعقول المتأخرين الذين هذبوا العقليات ، ومخضوا زبدتها واختاروا لأنفسهم ، ولم توصوا بعقول سائر من تقدم ؟ فهذا أفضلهم عندكم محمد ابن عمر الرازى ، فبأى معقولاته تزنون نصوص الوحى وأنتم ترون اضطرابه فيها فى كتبه أشد اضطراب ولا يثبت على قول ؟

أم ترضون عقول القرامطة والباطنية والإسماعيلية ، أم عقول الاتحادية ؟ فكل هؤلاء وأضعاف أضعافهم يدعى أن العقل الصريح معه . وأن مخالفيه خرجوا عن صريح المعقول ، وهذه عقولهم تنادى عليهم ، ولولا الإطالة لعرضناها على السامع عقلا عقلا ، وقد عرضها المعتنون بذكر المقالات . وهذه

للعقول إنما تفيد الريب والشك والحيرة والجهل المركب .

فإذا تعارض النقل وهذه العقول أخذ بالنقل الصحيح ، ورمى بهذه العقول تحت الأقدام ، وحطت حيث حطها الله وأصحابها .

السابع والخمسون : إن أدلة القرآن والسنة نوعان : أحدهما يدل بمجرد الخبر . والثاني يدل بطريق التنبيه على الدليل العقلي . والقرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة على ربوبيته ووحدانيته ، وعلمه وقدرته وحكمته ورحمته ، فآياته العيانية المشهودة في خلقه تدل على صدق النوع الأول وهو مجرد الخبر ، ولم تتجرد أخباره سبحانه عن آية تدل على صدقها ، بل قد بين لعباده في كتابه من البراهـــين الدالة على صدقه وصدق رسوله مافيه هدى وشفاء .

فقول القائل : ان تلك الأدلة لا تفيد اليقين ، إن أراد به النوع المتضمن لذكر الأدلة العقلية . فهذا من أعظم البهت والوقاحة ، فإن آيات الله التي جعلها أدلة وحججاً على وجوده ووحدانيته وصفات كماله إن لم تفد يقينا لم يفد دليل يقيناً بمدلول أبدا ، وإن أراد به النوع الأول بمجرد الخبر فقد أقام الله سبحانه الأدلة القطعية على ثبوته فلم يحل عباده فيه على خبر مجرد لا يستفيدون ثبوته إلا من الخبر المجرد نفسه دون الدليل والدال على صدق الخبر ، وهذا غير الدليل العام الدال على صدقه فيما أخبر به ، بل هو الأدلة المتعددة الدالة على التوحيد وإثبات الصفات والنبوات والمعاد وأصول الإيمان ، فلا تجد كتاباً قد تضمن من البراهين والأدلة العقلية على هذه المطالب ما تضمنه القرآن - فأدلته القطعية عقلية وإن لم تفد اليقين (فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون؟)

ففي هذا كسر الطاغـــوت الأول ، وهو قولهم : إن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين .

كسر الطاغوت الثانى

وهو قولهم : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل. لأنه لا يمكن الجمع بينهما ولا إبطالهما ، ولا يقدم النقل ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمنا عليه النقل لبطل العقل ، وهو أصل النقل ، فلزم بطلان النقل ، فيلزم من تقديم النقل بطلان العقل والنقل ، فتعين القسم الرابع وهو تقديم العقل .

فهذا الطاغوت أخو ذلك القانون . فهو مبنى على ثلاث مقدمات :

الأولى : ثبوت التعارض بين العقل والنقل . الثانية : انحصار التقسيم فى الاقسام الاربعة التى ذكرت فيه . الثالثة : بطلان الاقسام الثلاثة ليتعين ثبوت الرابع .

وقد أشفى شيخ الإسلام فى هذا الباب بما لا مزيد عليه ، وبين بطلان هذه الشبهة وكسر هذا الطاغوت فى كتابه الكبير[1] فنحن نشير إلى كلمات يسيرة هى قطرة من بحره تتضمن كسره ، وذلك يظهر من وجوه .

الوجه الاول : أن هذا التقسيم باطل من أصله ، والتقسيم الصحيح أن يقال: إذا تعارض دليـــلان سمعيان أو عقليان ، أو سمعى وعقلى ، فإما أن يكونا قطعيين ، وإما أن يكونا ظنيين ، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً . فأما القطعيان فلا يمكن تعارضهما فى الاقسام الثلاثة ، لأن الدليل القطعى هو الذى يستلزم مدلوله قطعياً ، ولو تعارضا لزم الجمع بين النقيضين. وهذا لا يشك فيه أحد من العقلاء . وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنيا تعين تقديم القطعى سواء كان عقلياً أو سمعياً ، وإن كانا ظنيين صرنا إلى الترجيح ووجب تقديم الراجح منهما . وهذا تقسيم راجح متفق على مضمونه بين العقلاء . فأما إثبات التعارض بين الدليل العقلى والسمعى والجزم بتقديم العقلى مطلقاً فخطأ واضح معلوم الفساد .

---

(١) كتاب العقل والنقل .

الوجه الثاني : إن قوله إذا تعارض العقل والنقل . فإما أن يريد به القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض ، وإما أن يريد به الظنيين فالتقديم الراجح مطلقاً . وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لانه قطعي لا لانه عقلي . فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ ، وأن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ ، وأن جعل سبب التأخير والاطراد كونه نقلياً خطأ .

الوجه الثالث : قوله إن قدمنا النقل لزم الطعن فى أصله ـ ممنوع ـ فإن قوله : العقل أصل النقل ، إما أن يريد به أنه أصل فى ثبوته فى نفس الامر ، وأصل فى علمنا بصحته ؛ فالاول لا يقوله عاقل ، فإنما هو ثابت فى نفس الامر ليس موقوفاً على علمنا به ، فعدم علمنا بالحقائق لا ينافى ثبوتها فى نفس الامر ، فما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت فى نفسه سواء علمناه بعقولنا أم لم نعلمه ، وسواء صدقه الناس أو لم يصدقوه ، كما أنه رسول الله حقاً وإن كذبه من كذبه ، كما أن وجود الرب تعالى وثبوت أسمائه وصفاته حق ، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه ، فلا يتوقف ذلك على وجودنا ، فضلا عن علومنا وعقولنا . فالشرع المنزل من عند الله مستغن فى نفسه عن علمنا وعقلنا . ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه . فإذا علم العقل ذلك حصل له كمال لم يكن له قبل ذلك ، وإذا فقده كان ناقصاً جاهلا .

وأما إن أراد أن العقل أصل فى معرفتنا بالسمع ودليل على صحته وهذا هو مراده ، فيقال له : أتعنى بالعقل القوة الغريزية التى فينا ، أم العلوم المستفادة بتلك الغريزة ؟ فالاول لم يرده ، ويمتنع إرادته . لان تلك الغريزة ليست علماً يمكن معارضته للنقل ، وإن كانت شرطاً فى كل علم عقلى أو سمعى ، وما كان شرطاً فى الشىء امتنع أن يكون منافياً له . وإن أردت العلم والمعرفة الحاصلة بالعقل ، قيل لك : ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته . فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر . والعلم بصحة السمع غايته يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول من العقليات ؛ وليس كل العلوم العقلية

يعلم بها صدق الرسول ، بل ذلك بالآيات والبراهين الدالة على صدقه ، فعلم أنه جميع المعقولات ليست أصلا للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى توقف ثبوته فى نفس الأمر عليها ؛ لاسيما وأكثر متكلمى أهـــل الاثبات كالأشعرى فى أحد قوليه ، وأكثر أصحابه يقولون : إن العلم بصدق الرسول ﷺ عند ظهور المعجزات الحادثة ضرورى فمايتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلى سهل يسير ، مع أن العلم بصدقه له طرق كثيرة متنوعة ، وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مالا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن القدح فيه قدحاً فى أصل السمع . وهذا بحمد الله بين واضح . وليس القدح فى بعض العقليات قدحاً فى جميعها ، كما أنه ليس القدح فى بعض السمعيات قدحاً فى جميعها . فلا يلزم من صحة المنقولات التى تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك . فلا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول فى الجملة القدح فى أصله .

الرابع : أن يقال : إما أن يكون عالما بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر ، وإما أن لا يكون عالما بذلك . فإن لم يكن عالما إمتنع التعارض عنده ؛ لأن المعقول إن كان معلوماً لم يتعارض معلوم ومجهول ، وإن لم يكن معلوما لم يتعارض مجهولان . وإن كان عالما بصدق الرسول ﷺ امتنع ألا يعلم بثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر ، إذا علم أنه أخبر به وهو عالم بصدقه لزم ضرورة أن يكون عالما بثبوت مخبره . وإذا كان كذلك إستحال أن يقع عنده دليل يعارض ما أخبر به ويكون ذلك المعارض واجب التقديم ، إذمضمون ذلك أن يقال : لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به ، لأن هذا الإعتقاد ينافى ما علمت من أن المخبر صادق ؛ وحقيقة ذلك : لا تصدقه فى هذا الخبر ، لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ، فيقول : وعدم تصديق له فيه هو عين اللازم المحذور ، فإذا قيل لى لا تصدقه لئلا يلزم عدم تصديقه كان كما لو قيل كذبه لئلا يلزم تكذيبه . فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علمه لأنه أخبر به بعد علمهم أنه رسول لئلا يفضى تصديقهم إلى عدم تصديقه . يوضحه :

الوجه الخامس : وهو أن المنهى عنه من قبول هذا الخبر وتصديقه فيه هو عين المحذور ، فيكون واقعاً فى المنهى عنه سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركاً للمأمور به سواء أطاع أو عصى ، ويكون وقوعه فى المخوف المحذور على تقدير الطاعة أعجل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، المأمور به هو التكذيب ، وحينئذ فلا يجوز النهى عنه سواء كان محذوراً أو لم يكن ؛ فإن لم يكن محذوراً لم يجز أن ينهى عنه ، وإذا كان محذوراً فلا بد منه على التقديرين .

الوجه السادس : أنه إذا قيل له : لا تصدقه فى هذا كان آمراً له بما يناقض ما علم به صدقه ، فكان آمراً له بما يوجب أن لا يثق بشيء من غيره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلطه فى خبر جوز ذلك فى غيره . ولهذا أفضى الأمر بمن سلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول ﷺ شيئاً من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الرب سبحانه وتعالى وأفعاله ؛ بل ولا باليوم الآخر عند بعضهم . لإعتقادهم أن هذه الأخبار على ثلاثة أنواع : نوع يجب رده وتكذيبه ، ونوع يجب تأويله وإخراجه عن حقيقته ، ونوع يقر ، وليس لهم فى ذلك أصل يرجعون إليه ، بل يقول : ما أثبته عقلك فاثبته ؛ وما نفاه عقلك فانفه ، وهذا يقول : ما أثبته كشفك فأثبته وما لا فلا . ووجود الرسول عندهم كعدمه فى المطالب الإلهية ومعرفة الربوبية ، بل على قولهم وأصولهم وجوده أضر من عدمه ، لأنهم لا يستفيدون من جهته علماً بهذا الشأن ، واحتاجوا إلى دفع ما جاء به ، إما بتكذيب ، وإما بتأويل ؛ وإما بإعراض وتفويض .

فإن قيل : لا يمكن أنه يعلم أنه أخبر بما ينافى العقل فإنه منزه عن ذلك ويمتنع عليه ذلك . قيل : فهذا إقرار بإستحالة معارضة العقل للسمع وإستحالت المسئلة ، وعلم أن جميع أخباره لا تناقض العقل .

فعد النقل سالما من متاف ... واسترحنا من الصداع جميعاً

فإن قيل : بل المعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يفهمه ظاهر اللفظ وليست ثابتة بين العقل وبين نفس ما أخبر به الرسول ﷺ ، فالمعارضة ثابتة بين العقل

وبين ما يظن أنه دليل وليس بدليل ، أو يكون دليلا ظنياً لتطرق الظن إلى بعض مقدماته إسناداً أو إمتناعاً ؟

قيل : وهذا رفع صورة المسئلة وتحيلها بالكلية ، ويصير صورتها هكذا : إذا تعارض الدليل القولى وما ليس بدليل صحيح وجب تقديم العقل ، وهو كلام لافائده فيه ولاحاصل له ، وكل عاقل يعلم أن الدليل لايترك لما ليس بدليل.

ثم يقال : إذا فسرتم الدليل السمعى بما ليس بدليل فى نفس الأمر بل إعتقاد دلالته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل . فإن كان السمع فى نفس الأمر كذلك لكونه خبراً مكذوباً أو صحيحاً ، ولكن ليس فيه ما يدل على معارضته العقل بوجه ، وأ بيتم التعارض والتقديم بين هذين النوعين فساعدناكم عليه وكنا أسعد بذلك منكم ؛ فأنا أشد منكم نفياً للاحاديث المكذوبة على رسول الله ﷺ وأشد إبطالا لما تحمله من المعانى الباطلة ؛ وإن كان الدليل السمعى صحيحاً فى نفسه ظاهر الدلالة بنفسه على المراد ، لم يكن ماعارضه من العقليات إلا خياليات فاسدة .

السابع : أن يقال : لو قد عارض العقل للشرع لوجب تقديم الشرع . لأن العقل قد صدق الشرع ، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره ، والشرع لم يصدق العقل فى كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل . ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصح من مسلكهم كما قال بعض أهل الإيمان ، يكفيك من العقل أن يعرفك صدق الرسول ومعانى كلامه ثم يخلى بينك وبينه ، وقال آخر : العقل سلطان ولى الرسول ثم عزل نفسه ، ولأن العقل دل على أن الرسول يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ، ولأن العقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة ، ولا يدل على صدق قضايا نفسه دلالة عامة ، ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس . وأكثر من غلطه بكثير ، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعرض فيه من الغلط ما يعرض ، فما الظن بالعقل .

الثامن : إن الدليل الدال على صحة الشىء أو ثبوته أو عدالته أو قبول قوله لا يجب أن يكون أصلا له ، بحيث إذا قدم قول المشهود له والمدلول عليه على

قوله يلزم إبطاله . وهذا لا يقوله من يدرى ما يقول . غايته أن العلم بالدليل أصل العلم بالمدلول ، فإذا حصل العلم بالمدلول لم يلزم من ذلك تقديم الدليل عليه فى كل شىء . فإذا شهد الناس لرجل بأنه خبير بالطب أو التقويم أو القيافة دونهم، ثم تنازع الشهود والمشهود له فى ذلك وجب تقديم قول المشهود له . فلو قالوا: نحن شهدنا لك وزكيناك وبشهادتنا ثبتت أهليتك فتقديم قولك علينا والرجوع إليك دوننا يقدح فى أصل الذى ثبت به قولك ؟ قال لهم : أنتم شهدتم بما علمتم إنى أهل لذلك دونكم وأن قولى فيه مقبول دونكم . فلو قدمت أقوالكم على قولى فيما إختلفنا فيه لكان ذلك قدحا فى شهادتكم وعلمكم بأنى أعلم منكم .

وحينئذ فهذا (وجه تاسع) مستقل بكسر هذا الطاغوت . وهو أن تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح فى العقل والشرع ، لأن العقل قد شهد الشرع والوحى بأنه أعلم منه ، وأنه لا نسبة له إليه ، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحى أقل من خردلة بالإضافة إلى جبل ، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحا فى شهادته ، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله . فتقديم العقل على الوحى يتضمن القدح فيه وفى الشرع ، وهذا ظاهر لاخفاء به . يوضحه .

الوجه العاشر : وهو أن الشرع مأخوذ عن الله بواسطة الرسولين الملك والبشر بينه وبين عباده ، مؤيداً بشهادة الآيات وظهور البراهين على ما يوجبه العقل ويقتضيه تارة ويستحسنه تارة ويجوزه تارة ويضعف عن دركه تارة . فلاسبيل له إلى الإحاطة به ، ولابد له من التسليم له والإنقياد لحكمه والإذعان والقبول ـ وهناك يسقط (لمَ) ويبطل (كيف) وتزول (هلاّ) وتذهب (لو، وليت) فى الريح ، لأن إعتراض المعترض عليه مردود، وإقتراح المقترح ماظن أنه أولى منه سفه ، وجملة الشريعة مشتملة على أنواع الحكمة علماً وعملا. حتى لو جمعت حكم جميع الأمم ونسبت إليها لم تكن لها إليها نسبة ، وهى متضمنة لأعلى المطالب بأقرب الطرق وأتم البيان . فهى متكفلة بتعريف الخليقة ربها وفاطرها المحسن إليها بأنواع الإحسان بأسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعريف الطريق الموصل إلى رضاه .

ويقابل ذلك تعريف حال الداعي إلى الباطل والطرق الموصلة إليه، وحال السالكين تلك الطريق وإلى أين تنتهي بهم ، ولهذا تقبلها العقول الكاملة أحسن تقبل بالتسليم والإذعان ، وتستدير حولها بحماية حوزتها والذب عن سلطانها ، فمن ناصر باللغة الشايعة ، وحام بالعقل الصريح ، وذات عنه بالبرهان . ومجاهد بالسيف والرمح والسنان . ومتفقة في الحلال والحرام . وممتن بتفسير القرآن . وحافظ المتون والسنة وأسانيدها . ومفتش عن أحوال رواتها . وناقد لصحيحها من سقيمها . ومعلولها من سليمها .

فهذه الشريعة إبتداؤها من الله وإنتهاؤها إليه . ليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب وحركات الافلاك وهيئاتها ومقادير الأجرام . ولا حديث التربيع والتثليث والتسديس والمقارنة ، ولا حديث صاحب الطبيعة الناظر في آثارها ، وإشتباك الإستفاضات وإمتزاجها وقواها، وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وما الفاعل منها وما التفعل ، ولا فيها حديث لمهندس ولا لباحث عن مقادير الأشياء ونقطها وخطوطها. وسطوحها وأجسامها وأضلاعها وزواياها ومعاطفها ، وما الكرة وما الدائرة والخط المستقيم والمنحنى ولا فيها هذيان المنطقيين ونحوهم في النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ، والمقولات العشر ، والمختلطات والموجهات : الصادر عن رجل مشرك من يونان كان يعبد الأوثان ولا يعرف الرحمن ، ولا يصدق بمعاد الأبدان ، ولا أن الله يرسل رسولا بكلامه إلى نوع الإنسان . .

لجعل هؤلاء المعارضون بين العقل والنقل ، عقل هذا الرجل معياراً على كتب الله المنزلة وما أرسل به رسله . فما زكاه منطقه وآليه وقانونه الذي وضعه بعقله قبلوه ، وما لم يزكه تركوه .

ولو كانت هذه الأدلة التي أفسدت عقول هؤلاء صحيحة لكان صاحب الشريعة يقوم شريعته بها ويكملها بإستعمالها ، وكان الله تعالى ينبه عليها ويحض على التمسك بها .

فياللعقول أين الدين من الفلسفة ؟ وأين كلام رب العالمين من آراء اليونان

والمجوس وعباد الأصنام والصابئين ؟ والوحي حاكم والعقل محكوم عليه .

فإن قالوا : إنما نقدم العقل الصريح الذي لم يختلف فيه إثنان على نصوص الأنبياء ، فقد رموا الأنبياء بما هم أبعد الخلق منه . وهو أنهم جاؤا بما يخالف العقل الصريح . هذا وقد شهد الله وكفى بالله شهيداً ، وشهد بشهادته الملائكة وأولوا العلم أن طريقة الرسول ﷺ هي الطريقة البرهانية للحكمة كما قال تعالى (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم) وقال تعالى (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم) فالطريقة البرهانية هي الواردة بالوحي الناظمة للرشد ، الداعية إلى الخير ، الواعدة لحسن المآب المبينة لحقائق الأنباء ، المعرفة بصفات رب الأرض والسماء . وأن الطريقة التقليدية التخمينية هي المأخوذة من القدمتين والنتيجة والدعوى التي ليس مع أصحابها إلا الرجوع إلى رجل من يونان وضع بعقله قانوناً يصحح بزعمه علوم الخلائق وعقولهم ؛ فلم يستفد به عاقل تصحيح مسألة واحدة في شيء من علوم بني آدم ؛ بل ما وزن به علم إلا أفسده ، وما برع فيه أحد إلا انسلخ من حقائق الإيمان كانسلاخ القميص عن الإنسان .

الحادي عشر : ان الله تعالى قد تمم الدين بنبيه ﷺ وكمله به ، ولم يحوجه هو ولا أمته بعده إلى عقل ولا نقل سواه . ولا رأى ولا منام . ولا كشف ؛ قال الله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً)وأنكر على من لم يكتف بالوحي فقال) أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) ذكر هذا جوابا لطلبهم آية تدل على صدقه ، فأخبر أنه يكفيهم من كل آية . فلو كان ماتضمنه من الأخبار عنه وعن صفاته وأفعاله واليوم الآخر يناقض العقل لم يكن دليلا على صدقه ؛ فضلا عن أن يكون كافياً . وسيأتي في الوجه الذي بعد هذا بيان أن تقديم العقل على النقل يبطل كون القرآن آية وبرهاناً على صحة النبوة .

والمقصود أن الله سبحانه تمم الدين وأكمله بنبيه ﷺ وما بعثه به ؛ فلم يحوج أمته إلى سواه . فلو عارضه العقل وكان أولى بالتقديم منه لم يكن كافياً

للأمة ولا تاما فى نفسه . وفى مراسيل أبى داود أن رسول الله ﷺ رأى بيد عمر ورقة فيها شىء من التوراة فقال « كفى بقوم ضلالة ان تبعوا كتاباً غير كتابهم ، أنزل على نبى غير نبيهم » فأنزل الله تعالى (أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) .

فأقسم سبحانه أنا لا نؤمن حتى نحكم رسوله فى جميع ما شجر بيننا وتتسع صدورنا لحكمه ، فلا يبقى فيها حرج ، ونسلم لحكمه تسليما ؛ فلا نعارضه بعقل ولا رأى ، فقد أقسم الله سبحانه بنفسه على نفى الإيمان عن هؤلاء الذين يقدمون العقل على ما جاء به الرسول ، وقد شهدوا هم على أنفسهم بأنهم غير مؤمنين بمعناه وإن آمنوا بلفظه .

وقال تعالى (وما اختلفتم فيه من شىء فحكمه إلى الله) وهذا نص صريح فى أن حكم جميع ما تنازعنا فيه مردود إلى الله وحده ، فهو الحاكم فيه على لسان رسوله . فلو قدم حكم العقل على حكمه لم يكن هو الحاكم بكتابه . وقال تعالى (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون) فأمر بإتباع الوحى المنزل وحده ونهى عما خالفه ، وأخبر أن كتابه بينة وهدى وشفاء ورحمه ونور مفصلا وبرهانا ؛ وحجة وبياناً . فلو كان فى العقل ما يعارضه ويجب تقديمه على القرآن لم يكن فيه شىء من ذلك ، بل كانت هذه الصفات للعقل دونه .

الثانى عشر : إن ما علم بصريح العقل الذى لا يختلف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبته . ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء فيه من المسائل الكبار وجد ما خالف النصوص الصريحة الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها . فتأمل ذلك فى مسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد ، تجد ما يدل عليه صريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذى يخالفه إما ان يكون حديثا موضوعا ، أو لا تكون

دلالته مخالفة لما دل عليه العقل . ونحن نعلم قطعاً أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول وإن أخبروا بمجازات العقول ؛ فلا يخبرون بما يحيله العقل .

الثالث عشر : إن الشبهات القادحة فى نبوات الأنبياء ووجود الرب ومعاد الأبدان ؛ التى يسميها أربابها حججاعقلية فى كل معارضة للنقل ، وهى أقوى من الشبه التى يدعى النفاة للصفات أنها معقولات خالفت النقل ومن جنسها أو قريب منها كما قيل :

دع الخمر يشربها الغواة فإننى ... رأيت أخاه مغنيا عن مكانها
فإن لم يكنها أو تكنه فإنه ... أخوها غذته أمــه بلبانها

وقد أورد على القدح فى النبوات ثمانين شبهة أو أكثر ، وهى كلها عقلية ؛ وأورد على إثبات وجود الصانع سبحانه نحو أربعين شبهة ، وأورد على المعاد مثل ذلك ، والله يعلم أن هذه الشبهة من جنس شبه نفاة الصفات وعلو الله على خلقه وتكليمه وتكلمه ؛ ورؤيته بالأبصار عياناً فى الآخرة ، لكن نفقت هذه الشبهة بجاه نسبة أربابها إلى الإسلام ؛ وأن القوم يذبون على دين الله وينزهون الرب عما لا يليق به : وإلا فعند التحقيق القاع عرفج [1] ولا فرق بين الشبه المعارضة لأصل نبوة الرسول ﷺ وبين الشبه المعارضة لما أخبر به . ومن تأمل هذا وهذا تبين له حقيقة الحال ، وربما وجد الشبه القادحة فى أصل النبوة أكثر من الشبه المعارضة لما أخبرت به الرسل .

فنقول لمن قدم المعقول على ما أخبر به الرسول : هل تقدم المعقول المعارض لأصل الرسالة والنبوة وأنت قد أوردته وأجبت عنه بما تعلم أن صدرك لم ينثلج له ، فإن تلك الأجوبة مبنية على قواعد قد اضطرب فيها قولك ، فمرة تثبتها ، ومرة تنفيها ، ومرة تقف فيها ؟ أم تطرح تلك المعقولات وتشهد بفسادها ؟ فهلا سلكت فى المعقولات المعارضة لخبر الرسول ما سلكت فى تلك ، فكانت السبيل واحدة ؟ يوضحه .

(١) القاع الأرض الحرة الطين التى لا يخالطها رمل فيشرب ماءها وهى مستوية وليس فيها تطامن ولا ارتفاع . والعرفج نبات طيب الريح أغبر إلى الخضرة وله زهرة صفراء وليس له حب ولا شوك . اهـ لسان . وهو مثل يضرب للتشابه .

الوجه الرابع عشر : وهو أن أرباب تلك الشبه إنما استطالوا على النفاة الجهمية بما ساعدوا عليه من تلك الشبه ، وقالوا : كيف يكون رسولا صادقا من يخبر بما يخالف صريح العقل ؛ وأنتم قد سلمتم لنا ذلك وساعدتمونا عليه؟ وهو أن صانع العالم لا يختص بمكان ، ولا يتكلم ؛ ولا يرى ؛ ولا يشار إليه ، ولا ينتقل من مكان إلى مكان ، ولا تحله الحوادث ، ولا له وجه ، ولا يد ولا أصبع ، ولا سمع ولا بصر ؛ ولا علم ولا حياة ؛ ولا قدرة زايدة على مجرد ذاته . ومن أصولنا وأصولكم إنه لم يقم بذاته فعل ولا وصف ؛ ولا حركة ، ولا استواء ، ولا نزول ، ولا غضب ولا رضى ، فضلا عن الفرح والضحك . ونحن وأنتم متفقون فى نفس الأمر أنه لم يتكلم بهذا القرآن ولا بالتوراة ولا بالإنجيل وإنما ذلك كلام شيء عنه بإذنه عندكم وبواسطة العقل الفعال عندنا . ونحن وأنتم متفقون على أنه لم يره أحد ، ولا رآه ، ولا يسمع كلامه أحد ، وأن هذا محال ، فهو عندنا وعندكم بمنزلة كونه يأكل ويشرب وينام . فعند التحقيق نحن وأنتم متفقون على الأصول والقواعد التى نفت هذه الأمور ، وهى بعينها تنفى صحة نبوة من أخبر بها ، فكيف يمكن أن يصدق من جاء بها . وقد اعترفتم معنا بأن العقل يدفع خبره ويرده ؟ فما للحرب بيننا وبينكم وجه . فكما تساعدنا نحن وإياكم على إبطال هذه الأخبار التى عارضت صريح العقل . فساعدونا على إبطال الأصل بنفس ما اتفقنا جميعاً على إبطال الادلة النقلية به .

فانظر هذا الاخاء . ما ألصقه . والنسب ما أقربه . وإذا أردت أن تعرف حقيقة الحال فانظر حالهم مع هؤلاء الزنادقة فى ردهم عليهم وبحوثهم معهم ، وخضوعهم لهم فيها .

الخامس عشر : إن الرجل إما أن يكون مقراً بالرسل أولا . فإن كان منكراً فالكلام معه فى إثبات النبوة . فلا وجه للكلام معه فى تعارض العقل والنقل . فإن تعارضهما فرع الأقرار بصحة كل واحد منهما لو تجرد عن المعارض . وأن كان مقراً بالرسالة فالكلام معه فى مقامات : أحدها صدق الرسول ﷺ فيما أخبر به ، فإن أنكر ذلك أنكر الرسالة والنبوة . وإن

زعم أنه مقر بها ، وأن الرسل خاطبوا الجمهور بخلاف الحق تقريباً لأفهامهم ، ومضمون هذا أنهم كذبوا للمصلحة . وهذه حقيقة قول هؤلاء . وهو عندهم كذب حسن . وإن أقر بأنه صادق فيما أخبر به ، فالكلام معه فى المقام الثانى، وهو أنه هل يقر بأنه أخبر به أو لا يقر به . فإن لم يقر به جهلا عرف ذلك بما يعرف به أنه دعا إلى الله وحارب اعداءه ، فإن أصر على إنكار ذلك فقد أنكر الأمور الضرورية كوجود بغداد ومكة .

وإن أقر أنه أخبر بذلك فالكلام معه فى المقام الثالث . وهو أنه هل أراد مادل عليه كلامه ولفظه أو أراد خلافه ؟ فإن ادعى أنه أراده فالكلام معه فى المقام الرابع . وهو أن هذا المراد هل هو حقيقة فى نفسه أم باطل ؛ فإن كان حقاً لم يتصور أن يعارضه دليل عقلى ألبتة ؛ وإن كان باطلا انتقلنا معه إلى مقام خامس ، وهو أنه هل يعلم الحق فى نفس الأمر أو يعلمه ؟ فإن قال : لم يكن عالماً به فقد نسبه إلى الجهل ، وإن قال : كان عالماً به انتقلنا معه إلى مقام سادس. وهو أنه هل يمكنه التعبير والإفصاح عن الحق كما فعلتم أنتم بزعمكم ، أم لم يكن ذلك ممكناً له ؟ فإن لم يكن ذلك ممكناً له كان تعجيزاً له عن أمر قدر عليه أفراخ الفلاسفة وتلامذة اليهود ، وأوقاح المعتزل والجهمية . وإن كان ممكناً له ولم يفعل ذلك غشاً لأمته ، وتوريطاً لها فى الجهل بالله وأسمائه وصفاته : واعتقاد مالا يليق بعظمته فيه ؛ وأن الجهمية وأفراخ الصابئة واليونان نزهوا الله عما لا يليق به ، وتكلموا بالحق الذى كتمه الرسول . وهذا أمر لا محيد لكم عنه . فاختاروا أى قسم شئتم من هذه الأقسام . والظاهر أنكم متنازعون فى الاختيار ، وإن عقلاءكم يختارون أن الرسول ﷺ كان يعرف الحق فى خلاف ماأخبر به . وأنه كان قادراً على التعبير عنه ولكن ترك ذلك خشية التنفير . فخاطب الناس خطاباً جمهورياً بما يناسب عقولهم فى الأمر بخلافه. وهذا أحسن أقوالكم إذا آمنتم بالرسول وأقررتم بما جاء به .

السادس عشر : أن طرق العلم ثلاثة : الحس . والعقل . والمركب منهما. فالمعلومات ثلاثة أقسام : أحدها . ما يعلم بالعقل . والثانى . ما يعلم بالسمع .

والثالث ، ما يعلم بالعقل والسمع . وكل منها ينقسم إلى ضروري ونظري .
وإلى معلوم ومظنون وموهوم . فليس كل ما يحكم به العقل يكون علماً . بل
قد يكون ظناً أو وهماً كاذباً . كما أن ما يدركه السمع والبصر كذلك . فلابد
من حاكم يفصل بين هذه الأنواع . فإذا اتفق العقل والسمع أو العقل والحس
على قضية كانت معلومة يقينية . وإذا انفرد بها الحس عن العقل كانت وهمية ،
كما ذكر من أغلاط الحس في رؤية المتحرك أشد الحركة وأسرعها ساكناً ،
والساكن متحركاً ، والواحد اثنين ، والاثنين واحداً ، والعظيم الجرم صغيراً ،
والصغير كبيراً ، والنقطة دائرة ، وأمثال ذلك . وهذه الأمور يجزم بغلطها لتفرد
الحس بها عن العقل .

وكذلك حكم السمع قد يكون كاذباً ، وقد يكون صادقاً ، ضرورة ونظراً .
وقد يكون ظنياً ، فإذا قارنه العقل كان حكمه علماً ضرورياً ونظرياً ، كالعلم بمخبر
الأخبار المتواترة . فانه حصل بواسطة السمع والعقل فإن السمع أدى إلى العقل
ما سمعه من ذلك ، والعقل حكم بأن المخبرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب
فأفاده علماً ضرورياً أو نظرياً على الاختلاف في ذلك بوجود المخبر به ،
والنزاع في كونه ضرورياً أو نظرياً لافائدة فيه . وكذلك الوهم يدرك أموراً
لا يدري صحيحة هي أم باطلة ، فيردها إلى العقل الصريح ، فما صححه منها قبله ،
وما حكم ببطلانه رده . فهذا أصل يجب الاعتبار به ، وبه يعرف الصحيح
من الفاسد .

إذا عرف هذا فمعلوم أن السمع الذي دل العقل على صحته أصح من السمع الذي لم
يشهد له عقل . ولهذا كان الخبر المتواتر أعرف عند العقل من الآحاد ، وما ذاك إلا
لأن دلالة العقل قد قامت على أن المخبرين لا يتواطئون على الكذب ، وإن كان الذي
أخبروا به مخالف لما اعتاده المخبر وألفه وعرفه ، فلا نجد محيداً عن تصديقهم ، والدلالة
العقلية البرهانية على صدق الرسل أضعاف الأدلة الدالة على صدق المخبرين خبر التواتر
فإن أولئك لم يقم على صدق كل واحد منهم دليل ، ولكن اجتماعهم على الخبر
دليل على صدقهم ، والرسل عليهم الصلاة والسلام قد قامت البراهين اليقينية

على صدق كل فرد منهم . فقد اتفقت كلمتهم وتواطأت أخبارهم على إثبات العلو والفوقية لله تعالى ، وأنه تعالى فوق عرشه ، فوق سماواته بائن من خلقه، وأنه متكلم متكلم آمر ناه يرضى ويغضب ، ويثيب ويعاقب ، ويحب ويبغض، فأفاد خبرهم العلم بالمخبر عنه أعظم من الأخبار المتواترة لمخبرها . فإن الأخبار المتواترة مستندة إلى حس قد يغلط ، وأخبار الأنبياء مستندة إلى وحي لا يغلط: فالقدح فيها بالعقل من جنس شبه السوفسطائية القادحة في الحس والعقل . ولو التفتنا إلى كل شبهة يعارض بها الدليل القطعي لم يبق لنا وثوق بشيء نعلمه بحس أو عقل بهما . يوضحه :

الوجه السابع عشر : أن المعلومات المعانيه التي لا تدرك إلا بالخبر أضعاف أضعاف المعلومات التي تدرك بالحس والعقل ، بل لا نسبة بينهما بوجه من الوجوه ، ولهذا كان إدراك السمع أعم وأشمل من إدراك البصر ، فإنه يدرك الأمور المعدومة والموجودة والحاضرة والغائبة ، والمعلومات التي لا تدرك بالحس . وهذا حجة من فضّل السمع على البصر ، ورجح آخرون البصر لقوة ادراكه وجزمه بأنه يدركه ، وبعده من الغلط ؛ وفصل النزاع بينهما أن مايدرك بالسمع أعم وأشمل ، ومايدرك بالبصر أتم وأكمل .

والمقصود أن الأمور الغائبة عن الحس نسبة المحسوس إليها كقطرة من بحر ، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بالخبر الصادق ، وقد اصطفى الله من خلقه أنبياء أنبأهم من أنباء الغيب بما يشاء ، وأطلعهم منها على مالم يطلع عليه غيرهم كما قال تعالى (ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء) وقال تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً) وقال تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس إن الله سميع بصير) فهو سبحانه يصطفى من يطلعه من أنباء الغيب على مالم يطلع عليه غيره . وكذلك سمي (نبياً) من الإنباء ، وهو الإخبار ، لأنه مخبر من جهة الله ومخبر عنـــه فهو منبأ ، ومنبيء . وليس

كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون خبرهم بل ولا أكثره . ولهذا كان أكمل الأمم علماً أتباع الرسل وإن كان غيرهم أحذق منهم فى علم النجوم والهندسة ، وعلم الكم المتصل والمنفصل ، وعلم النبض والقارورة والأبوال ومعرفة قوامها ، ونحوها من العلوم التى لما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم بها وآثروها على علوم الرسل . وهى كما قال الواقف على نهاياتها « ظنون كاذبة ، وإن بعض الظن إثم » وهى علوم غير نافعة . فنعوذ بالله من علم لا ينفع ؛ وان نفعت فنفعها بالنسبة إلى علوم الأنبياء كنفع العيش العاجل بالنسبة إلى الآخرة ودوامها .

فليس العلم فى الحقيقة إلا ما أخبرت به الرسل عن الله عز وجل طلباً وخبراً ، فهو العلم المزكى للنفوس المكمل للفطر ، المصحح للعقول الذى خصه الله باسم العلم ، وسمى ما عارضه ظناً لا يغنى من الحق شيئاً وخرصا وكذباً فقال تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ماجاءك من العلم) وشهد لأهله أنهم أولوا العلم فقال سبحانه وتعالى (وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم فى كتاب الله إلى يوم البعث) وقال تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم) والمراد بهم أولوا العلم بما أنزله على رسله ليس المراد بهم أولى العلم بالمنطق والفلسفة وفروعهما ، وقال تعالى (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدنى علماً) فالعلم الذى أمره باستزادته هو علم الوحى لا علم الكلام والفلسفة ، وقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه) أى أنزله وفيه علمه الذى لا يعلمه البشر ، فالباء للمصاحبة مثل قوله (فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله أى أنزل وفيه علم الله ، وذلك من أعظم البراهين على صدق نبوة من جاء به .

ولم يصنع شيئاً من قال : ان المعنى أنزله وهو يعلمه . وهذا وان كان حقاً فإن الله يعلم كل شىء فليس فى ذلك دليل وبرهان على صحة الدعوى ، فإن الله يعلم الحق والباطل بخلاف ما إذا كان المعنى أنزله متضمناً لعلمه الذى لا يعلمه غيره إلا من أطلعه الله وأعلمه به ؛ فإن هذا من أعظم أعلام النبوة والرسالة . وقال فيما عارضه

من الشبه الفاسدة التى يسميها أربابها قواطع عقلية (إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً) وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) وقال لمن أنكر المعاد بعقله (وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون) والظن الذى أثبته سبحانه للمعارضين نصوص الوحى بعقولهم ليس هو الاعتقاد الراجح بل هو أكذب الحديث وقال (قتل الخراصون الذين هم فى غمرة ساهون)

وأنت إذا تأملت ماعند هؤلاء المعارضين لنصوص الأنبياء بعقولهم رأيت كله خرصاً ، وعلمت أنهم هم الخراصون ، وأن العلم فى الحقيقة مانزل به الوحى على الأنبياء والمرسلين ؛ وهو الذى أقام الله به حجته ، وهدى به أنبياءه ورسله وأتباعهم وأثنى عليهم فقال(كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) وقال تعالى (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) وقال تعالى(لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة — الآية) فهذه النعمة والتزكية إنما هى لمن عرف أن ما جاء به الرسول وأخبر به عز وجل عن صفاته وأفعاله هو الحق كما أخبر به . لا لمن زعم أن ذلك مخالف لصريح العقل ، وإن العقول مقدمة عليه ، والله المستعان .

الثامن عشر : إن العقل تحت حجر الشرع فيما يطلبه ويأمر به وفيما يحكم به ويخبر عنه . فهو محجور عليه فى الطلب والخبر ، وكما أن من عارض أمر الرسل بعقله لم يؤمن بهم وبما جاءوا به ؛ فكذلك من عارض خبرهم بعقله ، ولا فرق بين الأمرين أصلا . يوضحه :

إن الله سبحانه حكى عن الكفار معارضة أمره بعقولهم كما حكى عنهم معارضة خبره بعقولهم . أما الأول ففى قوله (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ؛ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل

الربا وأحل الله البيع وحرم الربا) فعارضوا تحريمه للربا بعقولهم التي سوت بين الربا والبيع . فهذا معارضة النص بالرأي . ونظير ذلك ما عارضوا به تحريم الميتة من قياسها على المذكاة وقالوا : تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله ، وفي ذلك أنزل الله (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون) وعارضوا أمره بتحويل القبلة وقالوا : إن كانت القبلة الأولى حقاً فقد تركت الحق، وإن كانت باطلا فقد كنت على باطل ، وإمام هؤلاء شيخ الطريقة إبليس عدو الله ، فإنه أول من عارض أمر الله بعقله ، وزعم أن العقل يقتضي خلافه .

وأما الثاني وهو معارضة خبره بالعقل فكما حكى الله سبحانه عن منكري المعاد (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، وقال من يحيي العظام وهي رميم) وأخبر سبحانه أنهم عارضوا ما أخبر به من التوحيد بعقولهم ، وعارضوا اخباره عن النبوات بعقولهم ؛ وعارضوا بعض الأمثال التي ضربها بعقولهم ، وعارضوا أدلة نبوة رسوله ﷺ بعقولهم فقالوا : (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ؟) وأنت إذا صغت هذه المعارضة صوغا مزخرفا وجدتها من جنس معارضة المعقول للمنقول .

وكذلك قولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ؛ لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها ؟) أي لو كان رسولا لخالق السموات والأرض لما أحوجه أن يمشي بيننا في الأسواق في المعيشة ؛ ولأغناه عن أكل الطعام ؛ ولأرسل معه ملكا من الملائكة أو ألقى إليه كنزاً يغنيه عن طلب الكسب .

وعارضوا شرعه ودينه الذي شرعه لهم على لسان رسوله وتوحيده بمعارضة عقلية ، واستندوا فيها إلى القدر . فقال تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ؛ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا . قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ؟ إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون . قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وحكى مثل هذه

المعارضة فى سورة النحل، وفى سورة الزخرف ، وإذا تأملتها حق التأمل رأيتها أقوى بكثير من معارضة آيات الصفات بعقولهم ؛ فإن إخوانهم عارضوا بمشيئة الله للكائنات والمشيئة ثابتة فى نفس الأمر ، والنفاة عارضوا بأصول فاسدة هم وضعوها من تلقاء أنفسهم ، أو تلقوها عن أعداء الرسل من الصابئة والمجوس والفلاسفة ، وهى خيالات فاسدة .

وبالجملة فمعارضة أمر الرسل أو خبرهم بالمعقولات إنما هى طريقة الكفار . فهم سلف الخلق بعدهم ، فبئس السلف والخلف ، ومن تأمل معارضة المشركين للرسل بالعقول وجدها أقوى من معارضة الجهمية والنفاة لخبرهم عن الله وصفاته وعلوه على خلقه ، وتكليمه لملائكته ورسله بعقولهم . فإن كانت تلك المعارضة باطلة فهذه أبطل وأبطل ، وإن صحت هذه المعارضة فتلك أولى بالصحة منها ، وهذا لا محيد لهم عنه . يوضحه :

التاسع عشر: أن القرآن مملوء من ذكر الصفات والعلو على الخلق والاستواء على العرش ، وتكلم الله وتكليمه للرسل ؛ وإثبات الوجه واليدين والسمع والبصر، والحياة والمحبة والغضب والرضا للرب سبحانه ، وهذا عند النفاة مثل وصفه بالأكل والشرب والجوع والعطش والنوم ، كل ذلك مستحيل عليه ، ومعلوم أن أخبار الرسول بما هو مستحيل عليه تعالى من أعظم المنفرات عنه، ومعارضته فيه أسهل من معارضته فيما عداه ؛ ولم يعارضه أعداؤه فى حرف واحد من هذا الباب مع حرصهم على معارضته بكل ما يقدرون عليه . فهلا عارضوه بما عارضته به الجهمية والنفاة ، وقالوا قد أخبرتنا بما يخالف العقل الصريح ، فكيف يمكننا تصديقك ؟ بل كان القوم على شركهم وضلالهم أعرف بالله وبصفاته من النفاة والجهمية، وأقرب إلى إثبات الأسماء والصفات والقدر والمشيئة والفعل من شيوخ هؤلاء الفلاسفة وأتباعهم من السيناوية والفارابية والطوسية[1] .

---

(١) نسبة إلى ابن سينا وأبى نصر الفارابى ، ونصير الدين الطوسى ، وكلهم من رؤساء المتفلسفة .

العشرون : إن دلالة السمع على مدلوله متفق عليها بين العقلاء وإن اختلفوا في جهتها هل هي ظنية أو قطعية ؟ وأرادت الرسل إفهام مدلولها واعتقاد ثبوته؛ أم أرادت الرسل إفهام غيره وتأويل تلك الأدلة وصرفها عن ظاهرها ؟ فلا نزاع بين العقلاء في دلالتها على مدلولها . ثم قال أتباع الرسل : مدلولها ثابت في الأمر وفي الإرادة ، وقالت النفاة أصحاب التأويل : مدلولها منتف في الأمر وفي بعض الإرادة . وقال أصحاب التخييل : مدلولها ثابت في الإرادة منتف في الأمر . وأما دلالة ما عارضها من العقليات على مدلوله فلم يتفق أربابها على دليل واحد منها ، بل كل طائفة منهم تقول في أدلة خصومها : إن العقل يدل على فسادها لا على صحتها وأهل السمع مع كل طائفة في دلالة العقل على فساد قول تلك الطائفة الأخرى المخالفة للسمع . فكل طائفة تدعي فساد قول خصومها بالعقل، يصدقهم أهل السمع على ذلك ، ولكن يكذبونهم في دعواهم صحة قولهم بالعقل.

فقد تضمنت دعوى الطوائف فساد ما يفهم العقل بشهادة بعضهم على بعض ، وشهادة أهل الوحي والسمع معهم . ولا يقال : هذا ينقلب عليكم باتفاق شهادة الفرق كلها على بطلان ما دل عليه السمع وإن اختلفوا في أنفسهم . لأن المطلوب أنهم كلهم متفقون على أن السمع دل على الاثبات ، ولم يتفقوا على أن العقل دل على نقيضه ، فيمتنع تقديم الدلالة التي لم يتفق عليها على الدلالة المتفق عليها . وهو المطلوب .

الحادي والعشرون : أن الأمور السمعية التي يقال إن العقل عارضها كإثبات علو الله على خلقه ، واستوائه على عرشه ، وتكلمه ، ورؤية العباد له في الآخرة ؛ وإثبات الصفات له ، هي مما علم بالإضطرار أن الرسول جاء بها ، وعلم بالاضطرار صحة نبوته ورسالته ؛ وما علم بالاضطرار امتنع أن يقوم على بطلانه دليل وامتنع أن يكون له معارض صحيح . لأنه لو قام على بطلانه دليل لم يبق لنا وثوق بمعلوم أصلا لا حسي ولا عقلي . وهذا يبطل حقيقة الإنسانية ؛ بل حقيقة الحيوانية المشتركة بين الحيوانات . فإن لها تمييزاً

وإدراكا للحقائق بحسبها : وهذا الوجه في غاية الظهور ، غني بنفسه عن التأمل.
وهو مبني على مقدمتين قطعيتين : إحداهما أن الرسول أخبر عن الله بذلك .
والثانيه أنه صادق ففي أي المقدمتين يقدح المعارض بين العقل والنقل ؟

الثاني والعشرون : أن دليل العقل هو إخباره عن الذي خلقه وفطره أنه وضع فيه ذلك وعلمه إياه وأرشده إليه ، وذلك السمع هو الخبر عن الله أنه قال ذلك وتكلم به وأوحاه وعرف به الرسول ، فأمره أن يعرف الأمر ويخبرهم به ، ولا يكون أحدهما صحيحاً حتى يكون الآخر مطابقاً لخبره ، وأن الأمر ما أخبر به ، وحينئذ فقد شهد العقل لخبر الرسول بأنه صدق وحق ، فعلمنا مطابقته لمخبره بمجموع الأمرين ، بخبر الرسول به وشهادة العقل الصريح بأنه لا يكذب في خبره ؛ وأما خبر العقل عن الله بما يضاد ذلك بأن الله وضع فيه ذلك وعلمه أياه فلم يشهد له الرسول بصحة هذا الخبر ، بل شهد ببطلانه فليس معه إلا شهادته لنفسه بأنه صادق فيما أخبره به ، فكيف تقبل شهادته لنفسه مع عدم شهادة الرسول ، فكيف مع تكذيبه إياه ؟ فكيف مع تكذيب العقل الصريح المؤيد بنور الوحي ،فكيف مع اختلاف سائر أصحاب وتكاذبهم وتناقضهم؟ يزيده إيضاحاً :

الثالث والعشرون : وهو أن الأدلة السمعيه نوعان : نوع دل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي ، فهو عقلي سمعي . فمن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفاة والتوحيد وما لا يقوم التنبيه على الدليل العقلي منه فهو يسير جداً . وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا أغلب النوعين عليه ؛ وهذا النوع يمتنع أن يقوم دليل صحيح على معارضته لاستلزامه مدلوله ، وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى المدلول ضرورة . وهو أصل النوع الثاني الدال بمجرد الخبر. والقدح في النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة : أما الأول فلما تقدم . وأما الثاني فلا ستلزام القدح فيه: القدح في العقل الذي أثبته ؛ وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع بطل ما عارضه من العقليات كما تقدم تقريره . يوضحه :

الوجه الرابع والعشرون : أنه ليس في القرآن صفه إلا وقد دل العقل

الصريح على اثباتها لله تعالى ؛ فقد تواطأ عليها دليل العقل والسمع . فلا يمكن أن يعارض ثبوتها دليل صحيح ألبتة ، لا عقلى ولا سمعى . بل إن كان المعارض سمعياً كان كذبا مفترى أو مما أخطأ المعارض به فى فهمه . وإن كان عقلياً فهى شبهة خيالية .

واعلم أن هذه دعوى عظيمة ينكرها كل جهمى وناف وفيلسوف، ويعرفها من نور الله قلبه بالإيمان وباشر قلبه معرفة الذى دعت إليه الرسل ؛ وأقرت به الفطر ، وشهدت به العقول الصحيحة المستقيمة لا المنكوسة المركوسة . وقد نبه سبحانه فى كتابه على ذلك فى غير موضع ، وبين أن ما وصف به نفسه هو الكمال الذى لا يستحقه سواه ، فجاحده جاحد لكمال الرب تعالى . فإنه تمدح بكل صفة وصف بها نفسه وأثنى بها على نفسه ، ومجد بها نفسه ، وحمد بها نفسه ، فذكرها سبحانه على وجه المدحة له والتعظيم والتمجيد ، وتعرف بها إلى عباده ليعرفوا كماله ومجده وعظمته وجلاله . وكثيراً ما يذكرها عند ذكر آلهتهم التى عبدوها من دونه .

فذكر سبحانه من صفات كماله وعلوه على عرشه وتكلمه وتكليمه وإحاطة علمه ونفوذ مشيئته ما هو منتف عن آلهتهم . فيكون ذلك من أدل دليل على بطلان إلهيتها وفساد عبادتها . ويذكر ذلك عند دعوته عباده إلى ذكره وشكره وعبادته ، فيذكر لهم من أوصاف كماله ونعوت جلاله ما يحدون قلوبهم إلى المبادرة إلى دعوته والمسارعة إلى طاعته ، ويذكر صفاته لهم عند ترغيبهم وترهيبهم لتعرف القلوب من تخافه وترجوه . ويذكر صفاته أيضاً عند أحكامه وأوامره ونواهيه . فقل أن تجد آية حكم من أحكام المكلفين إلا وهى مختتمة بصفة من صفاته أو صفتين . وقد يذكر الصفة فى أول الآية ووسطها وآخرها كقوله (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) ويذكر صفاته عند سؤال عباده لرسوله ﷺ عنه . ويذكرها عند سؤالهم له عن أحكامه ، حتى إن الصلاة لا تنعقد إلا بذكر

أسمائه وصفاته ، فذكر أسمائه وصفاته روحها وسرها ، يصحبها من أولها إلى آخرها وإنما أمر باقامتها ليذكر بأسمائه وصفاته ، وأمر عباده أن يسئلوه بأسمائه وصفاته ، ففتح لهم باب الدعاء رغباً ورهباً ليذكره الداعى بأسمائه وصفاته فيتوسل إليه بها . ولهذا كان أفضل الدعاء ما توصل فيه الداعى إليه بأسمائه وصفاته .

قال الله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وكان اسم الله الأعظم فى هاتين الايتين : آية الكرسى ، وفاتحة آل عمران . لاشتمالهما على صفة الحياة المصححة لجميع الصفات ، وصفة القيومية المتضمنة لجميع الأفعال . ولهذا كانت سيدة آى القرآن وأفضلها . ولهذا كانت سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن لأنها أخلصت الأخبار عن الرب تعالى وصفاته دون خلقه وأحكامه وثوابه وعقابه . وسمع النبى ﷺ رجلا يدعوه « اللهم إنى أسألك بأنك أنت الله الذى لا إله إلا أنت المنان بديع السموات والأرض ياذا الجلال والإكرام ، ياحى يا قيوم » وسمع آخر يقول « اللهم إنى أسألك بأنى أشهد أنك أنت الله الذى لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » فقال لأحدهما « لقد سأل الله باسمه الأعظم الذى إذا دعى به أجاب ؛ وإذا سئل به أعطى » وقال للآخر « سل تعطه » وذلك لما تضمنه هذا الدعاء من أسماء الرب وصفاته .

وفى الحديث الصحيح عنه ﷺ أنه قال « ما أصاب عبد قط هم ولا حزن فقال : اللهم إنى عبدك ابن عبدك ابن أمتك . ناصيتى بيدك ماض فىّ حكمك ، عدل فىّ قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، وأنزلته فى كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبى ، ونور صدرى ، وجلاء حزنى وذهاب همى وغمى ؛ إلا أذهب الله همه وأبدله مكانه فرحاً » قالوا أفلا نتعلمهن يارسول الله ؟ قال « بلى ، ينبغى لمن سمعهن أن يتعلمهن » .

وقد نبه سبحانه على اثبات صفاته وأفعاله بطريق المعقول . فاستيقظت لتنبيه العقول الحية ، واستمرت على رقادها العقول الميتة ؛ فقال فى صفة العلم « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » فتأمل صحة هذا الدليل مع غاية إيجاز لفظه واختصاره وقال (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ؟) فما أصح هذا الدليل وما أوجزه . وقال تعالى فى صفة الكلام (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسداً له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ؟) نبه بهذا الدليل على أن من لا يكلم ولا يهدى لا يصلح أن يكون إلها . وكذلك قوله فى الآية الأخرى عن العجل « أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً ؟ » فجعل امتناع صفة الكلام والتكلم وعدم ملك الضر والنفع دليلا على عدم الالهية . وهذا دليل عقلى سمعى على أن الإله لابد أن يكلم ويتكلم ويملك لعباده الضر والنفع وإلا لم يكن إلهاً .

وقال تعالى (ألم نجعل له عينين ، ولساناً وشفتين ، وهديناه النجدين ؟) نبه بهذا الدليل العقلى القاطع أن الذى جعلك تبصر وتتكلم وتعلم أولى أن يكون بصيراً متكلما عالماً . وأى دليل عقلى قطعى أقوى من هذا وأبين وأقرب إلى المعقول ؟

وقال تعالى فى آلهة المشركين المعطلين « ألهم أرجل يمشون بها ، أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها ، أم لهم آذان يسمعون بها ؟ » فجعل سبحانه عدم البطش والسمع والمشى والبصر لهم ، دليلا على عدم إلهية من عدمت منه هذه الصفات . وقد وصف الله سبحانه نفسه بضد صفة أوثانهم وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية . فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل باليدين والمجىء والاتيان . وذكر ضد صفات الأصنام التى جعل امتناع هذه الصفات فيها دليلا على عدم إلهيتها .

فتأمل آيات التوحيد والصفات فى القرآن على كثرتها وتفننها واتساعها وتنوعها ، تجدها كلها قد أثبتت الكمال للموصوف بها وأنه المنفرد بذلك الكمال ،

فليس له فيه شبيه ولا مثيل ، وأى دليل فى العقل أوضح من إثبات الكمال المطلق لخالق هذا العالم ومدبره ومالك السموات والأرض وقيومهما ؟ فإذا لم يكن فى العقل إثبات جميع الكمال له فأى قضية تصح فى العقل بعد هذا ؟ ومن شك فى أن صفة السمع والبصر والكلام والحياة والإرادة والقدرة والغضب والرضى والفرح والرحمة كمال فهو ممن سلب خاصة الإنسانية وانسلخ من العقل. بل من شك أن اثبات الوجه واليدين وما اثبته لنفسه معهما كمال فهو مصاب فى عقله .

ومن شك أن كونه يفعل باختياره ما شاء ويتكلم إذا شاء ، وينزل إلى حيث يشاء ، ويجىء إلى حيث شاء فيركمال فهو جاهل بالكمال ، والجماد عنده أكمل من الحى الذى تقوم به الأفعال الإختيارية ؛ كما أن عند الجهمى أن الفاقد لصفات الكمال أكمل من الموصوف بهما ، كما أن عند أستاذهما وشيخهما الفيلسوف أن من لا يسمع ولا يبصر ولا يعلم ولا له حياة ولاقدرة ولا إرادة؛ ولا فعل ولا كلام ، ولا يرسل رسولا ، ولاينزل كتاباً ، ولا يتصرف فى هذا العالم بتحويل وتغيير وإزالة ونقل وإماتة وإحياء ، أكمل ممن يتصف بذلك . فهؤلاء كلهم قد خالفوا صريح المعقول ، وسلبوا الكمال عمن هو أحق بالكمال من كل ما سواه ، ولم يكفهم ذلك حتى جعلوا الكمال نقصاً .

فتأمل نسبتهم الباطلة التى عارضوا بها الوحى هل تصادم هذا الدليل الدال على إثبات الصفات والأفعال للرب سبحانه ثم اختر لنفسك بعد ما شئت . وهذا قطرة من بحر نبهنا عليه تنبيها يعلم به اللبيب ما وراءه ، وإلا فلو أعطينا هذا الموضع حقه ، وهيهات أن نصل إلى ذلك ، لكتبنا عدة أسفار ، وكذا كل وجه من هذه الوجوه فإنه لو بسط وفصل لاحتمل سفراً وأكثر . والله المستعان وبه التوفيق .

الخامس والعشرون : أن غاية ماينتهى إليه من ادعى معارضة العقل للوحى أحد أمور أربعة لا بد له منها : إما تكذيبها وجحدها ، وإما اعتقاد أن الرسل

خاطبوا الخلق خطاباً جمهورياً لاحقيقة له ، وإنما أرادوا منهم التخييل وضرب الأمثال ، وإما اعتقاد أن المـــراد تأويلها وصرفها عن حقائقها بالمجازات والإستعارات ، وإما الإعراض عنها وعن فهمها وتدبرها ، وإعتقاد أنه لا يعلم ما أريد بها إلا الله . فهذه أربع مقامات ، وقد ذهب إلى كل مقام منها طوائف من بنى آدم .

المقام الأول : مقام التكذيب . وهؤلاء استراحوا من كلفة النصوص والوقوع فى التشبيه والتجسيم ؛ وخلعوا ربقة الإسلام من أعناقهم .

المقام الثانى : مقام أهل التخييل . قالوا : إن الرسل لم يمكنهم مخاطبة الخلق بالحق فى نفس الأمر ، فخاطبوهم بما يخيل إليهم ، وضربوا لهم الأمثال ، وعبروا عن المعانى المعقولة بالأمور القريبة من الحس ، وسلكوا ذلك فى باب الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته واليوم الآخر ، وأقروا باب الطلب على حقيقته . ومنهم من سلك هذا المسلك فى الطلب أيضاً وجعل الأمر والنهى إشارات وأمثالا . فهم ثلاث فرق و هذه إحداها ، والثانية سلكت ذلك فى الخبر دون الأمر ، والثالثة سلكت ذلك فى الخبر عن الله وعن صفاته دون المعاد والجنة. وذلك كله إلحاد فى أسماء الرب وصفاته ودينه واليوم الآخر . والملحد لا يتمكن من الرد على الملحد وقد وافقه فى الأصل وإن خالفه فى فروعه . ولهذا استطال على هؤلاء الملاحدة ابن سيناء وأتباعه غاية الاستطالة ،وقالوا: القول فى نصوص المعاد كالقول فى نصوص الصفات ، قالوا : بل الأمر فيها أسهل من نصوص الصفات ، لكثرتها وتنوعها وتعدد طرقها ، وإثباتها على وجه يتعذر معه التأويل . فإذا كان الخطاب بها خطاباً جمهورياً فنصوص المعاد أولى .

قال : فإن قلتم : نصوص الصفات قد عارضها ما يدل على انتفائها من العقل . قلنا : ونصوص المعاد قد عارضها من العقل ما يدل على انتفائها . ثم ذكر العقليات المعارضة المعاد ما يعلم به العاقل أن العقليات المعارضة للصفات من جنسها أو أضعف منها .

المقام الثالث مقام أهل التأويل ، قالوا : لم يرد منا اعتقاد حقائقها ، وإنما

أريد منا تأويلها بما يخرجها عن ظاهرها وحقائقها، فتكلفوا لها وجوه التأويلات المستكرهة، والمجازات المستنكرة التي يعلم العقلاء أنها أبعد شيء عن احتمال ألفاظ النصوص لها، وأنها بالتحريف أشبه منها بالتفسير.

والطائفتان اتفقتا على أن الرسول ﷺ لم يبين الحق للأمة في خطابه لهم ولا أوضحه، بل خاطبهم بما ظاهره باطل ومحال، ثم اختلفوا، فقال أصحاب التخييل: أراد منهم اعتقاد خلاف الحق والصواب، وإن كان في ذلك مفسدة فالمصلحة المترتبة عليه أعظم من المفسدة التي فيه. فقال أصحاب التأويل: بل أراد منا أن نعتقد خلاف ظاهره وحقيقته، ولم يبين لنا المراد تعويضاً إلى حصول الثواب بالاجتهاد والبحث والنظر وإعمال الفكرة في معرفة الحق بعقولنا، وصرف تلك الألفاظ عن حقائقها وظواهرها لننال ثواب الاجتهاد والسعي في ذلك. فالطائفتان متفقتان أن ظاهر خطاب الرسول ﷺ ضلال وباطل، وأنه لم يبين الحق، ولا هدى إليه الخلق.

المقام الرابع: مقام اللا أدرية الذين يقولون: لا ندري معاني هذه الألفاظ، وينسبون طريقهم إلى السلف، وهي التي يقول المتأولون إنها أسلم، ويحتجون بقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ويقولون: هذا هو الوقف التام عند جمهور السلف، وهو قول أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعائشة وعروة بن الزبير وغيرهم من السلف والخلف. وعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ولا أصحابهم ولا التابعون لهم بإحسان، بل يقرءون كلاماً لا يعقلون معناه.

ثم هم متناقضون أفحش تناقض فإنهم يقولون: تجرى على ظاهرها، وتأويلها باطل ثم يقولون: لها تأويل لا يعلمه إلا الله. وقول هؤلاء باطل، فإن الله سبحانه أمر بتدبر كتابه وتفهمه وتعقله، وأخبر أنه بيان وهدى وشفاء لما في الصدور، وحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ومن أعظم الإختلاف اختلافهم في باب الصفات والقدر والأفعال، واللفظ الذي لا يعلم ما أراد به المتكلم لا يحصل به حكم ولا هدى ولا شفاء ولا بيان.

وهؤلاء طرقوا لأهل الإلحاد والزندقة. والمدع أن يستنبطوا الحق من عقولهم فإن النفوس طالبة لمعرفة هذا الأمر أعظم طلب ، والمقتضى التام لذلك فيها موجود فإذا قيل لها : إن ألفاظ القرآن والسنة فى ذلك لها تأويل لا يعلمه إلا الله ، ولا يعلم أحد معناها فرت إليه عقولهم وفطرهم وآراؤهم ، فسد هؤلاء باب الهدى والرشاد ، وفتح أولئك باب الزندقة والبدعة والإلحاد وقالوا : قد أقررتم بأن ما جاءت به الرسل فى هذا الباب لا يحصل منه علم بالحق ولا يهدى إليه ، فهو فى طريقتنا لا فى طريقة الأنبياء ، فإنا نحن نعلم ما نقول ونثبته بالأدلة العقلية ، والأنبياء لم يعلموا تأويل ما قالوه ولا بينوا مراد المتكلم به . وأصاب هؤلاء من الغلط على السمع ما أصاب أولئك من الخطأ فى العقل .

وهؤلاء لم يفهموا مراد السلف بقولهم : لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله ، فالتأويل فى مثل قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق) وقوله تعالى (ذلك خير وأحسن تأويلا) وقول يوسف (يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقاً)وقول يعقوب (ويعلمك من تأويل الأحاديث) وقال تعالى (وقال الذى نجا منهما وادّكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون) وقال يوسف (لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما) فتأويل الكلام الطلبى هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه كما قال ابن عيينة « السنة تأويل الأمر والنهى وقالت عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله ﷺ يقول فى ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لى ، يتأول القرآن » .

وأما تأويل ما أخبر به الله تعالى عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التى أخبر الله عنها . وذلك فى حق الله هو كنه ذاته وصفاته التى لا يعلمها غيره ولهذا قال مالك وربيعة « الاستواء معلوم والكيف مجهول » وكذلك قال ابن الماجشون والإمام أحمد وغيرهم من السلف « إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن كنا نعلم تفسيره ومعناه » .

وقد فسر الإمام أحمد الآيات التى احتج بها الجهمية من المتشابه وقال « إنهم

تأولوها على غير تأويلها ، وبين معناها . وكذلك الصحابة والتابعون فسروا القرآن وعلموا المراد بآيات الصفات كما علموا المراد من آيات الأمر والنهى ، وإن لم يعلموا الكيفية ، كما علموا معانى ما أخبر الله به فى الجنة والنار وإن لم يعلموا حقيقة كنهه وكيفيته .

فمن قال من السلف : إن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى فهو حق وأما من قال : إن التأويل الذى هو تفسيره وبيان المراد منه لا يعلمه إلا الله فهو غلط ، والصحابة والتابعون وجمهور الأمة على خلافه . قال مجاهد « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عنها » وقال عبد الله بن مسعود « ما فى كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت » ، وقال الحسن البصرى « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها » وقال مسروق « ما نسأل أصحاب محمد ﷺ عن شيء إلا وعلمه فى القرآن ، ولكن علمنا قصر عنه » وقال الشعبى « ما ابتدع قوم بدعة إلا وفى كتاب الله بيانها » .

والمقصود أن معارضة العقل للسمع لا بد لصاحبها أن يسلك أحد هذه المسالك الأربعة الباطلة ، وأسلمها هذا المسلك الرابع . وقد علمت بطلانه ، وإنما كان أقلها بطلاناً لأنه لا يتضمن الخبر الكاذب على الله ورسوله ، فإن صاحبه يقول : لا أفهم من هذه النصوص شيئاً ولا أعرف المراد بها . وأصحاب تلك المسالك تتضمن أقوالهم تكذيب الله ورسوله والإخبار عن النصوص بالكذب .

السادس والعشرون : إن هؤلاء المعارضين للكتاب والسنة بعقلياتهم التى هى فى الحقيقة جهليات إنما يبنون أمرهم فى ذلك على أقوال مشتبهة مجملة تحتمل معانى متعددة ، ويكون ما فيها من الاشتباه فى المعنى والإجمال فى اللفظ يوجب تأويلها بحق وباطل فيما فيها من الحق يقبل من لم يحط بها علماً بما فيها من الباطل لأجل الالتباس والاشتباه ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا وهو منشأ البدع كلها ، فإن البدع لو كانت باطلا محضاً لما قبلت ، ولبادر كل أحد إلى ردها وإنكارها . ولو كانت حقاً محضاً لم تكن بدعة وكانت موافقة للسنة ، ولكنها تشتمل على الحق

والباطل ويلتبس فيها الحق والباطل كما قال الله تعالى (لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون) فنهى عن لبس الحق بالباطل ، ولبسه به هو خلطه به حتى يلتبس أحدهما بالآخر . ومنه التلبيس ، وهو التدليس والغش الذى باطنه خلاف ظاهره ، فكذلك الحق إذا لبس بالباطل يكون فاعله قد أظهر الباطل فى صورة الحق وتكلم بلفظ له معنيان ، معنى صحيح ومعنى باطل فيتوهم السامع أنه أراد المعنى الصحيح ، ومراده الباطل . فهذا من الإجمال فى اللفظ .

وأما الاشتباه فى المعنى فيكون له وجهان ، هو حق من أحدهما ، وباطل من الآخر . فيوهم إرادة الوجه الصحيح ، ويكون غرضه الباطل ، فأصل ضلال بنى آدم من الألفاظ المجملة والمعانى المشتبهة.ولا سيما إذا صادفت أذهانا سقيمة ، فكيف إذاانضاف إلى ذلك هوى وتعصب؟ فنسأل الله مثبت القلوب أن يثبت قلوبنا على دينه .

قال الإمام أحمد فى خطبة كتابه فى الرد على الجهمية « الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بكتاب الله أهل العمى . فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وكم من تائه ضال قد هدوه فما أحسن أثرهم على الناس ، وما أقبح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم . فنعوذ بالله من فتن المضلين » .

وهذه الخطبة تلقاها الإمام أحمد عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقد ذكرها محمد بن وضاح فى أول كتابه فى الحوادث والبدع . فقال : حدثنا أسد حدثنا رجل يقال له يوسف ثقة ، عن أبى عبد الله الواسطى رفعه إلى عمر

ابن الخطاب أنه قال « الحمد لله الذى امتن على العباد بأن جعل فى كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ويبصرون بكتاب الله أهل العمى . كم من قتيل لإبليس قد أحيوه. وتائه ضال قد هدوه بذلوا دماءهم وأموالهم دون هلكة العباد . فما أحسن أثرهم على الناس عليهم ، وما نسيهم ربك ، وما كان ربك نسياً ، جعل قصصهم هدى ، وأخبر عن حسن مقالاتهم . فلا تقصر عنهم ، فإنهم فى منزلة رفيعة وإن أصابتهم الوضيعة » .

فالمتشابه ما كان له وجهان يخدعون به جهال الناس ، فيالله كم قد ضل بذلك طوائف من بنى آدم . واعتبر ذلك بأظهر الألفاظ والمعانى فى القرآن والسنة وهو التوحيد الذى حقيقته إثبات صفات الكمال لله وتنزيهه عن أضدادها . فاصطلح أهل الباطل على وضعه ، ثم دعوا الناس إلى التوحيد يخدعوا به من لم يعرف معناه فى اصطلاحهم ؛ وظن أن ذلك التوحيد هو الذى دعت إليه الرسل .

والتوحيد إسم لستة معان : توحيد الفلاسفة . وتوحيد الجهمية . وتوحيد القدرية الجبرية ، وتوحيد الاتحادية ، فهذه الأربعة أنواع من التوحيد جاءت الرسل بإبطالها ودل على بطلانها العقل والنقل . فأما توحيد الفلاسفة فهو إنكار ماهية الرب الزائدة على وجوده ، وإنكار صفات كماله وأنه لا سمع له ولا بصر ، ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا كلام ولا وجه ولا يدين . وليس فيه معينان يتميز أحدهما عن الآخر ألبتة . قالوا : لأنه لو كان كذلك لكان مركباً وكان جسما مؤلفاً ، ولم يكن واحداً من كل وجه ، فجعلوه من جنس الجوهر الفرد الذى لا يحس ولا يرى ولا يتميز منه جانب عن جانب ، بل الجوهر الفرد يمكن وجوده ، وهذا الواحد الذى جعلوه حقيقة رب العالمين يستحيل وجوده .

فلما اصطلحوا على هذا المعنى فى التوحيد وسمعوا قوله (وإلهكم إله واحد) وقوله (وما من إله إلا إله واحد) نزلوا لفظ القرآن على هذا المعنى الاصطلاحى.

وقالوا لو كان له صفة أو كلام أو مشيئة ، أو علم ، أو حياة وقدرة ، أو سمع ، أو بصر ، لم يكن واحداً ، وكان مركباً مؤلفاً فسموا أعظم التعطيل بأحسن الأسماء وهو التوحيد . وسموا أصح الأشياء وأحقها بالثبوت وهو صفات الرب بأقبح الأسماء ؛ وهو التركيب والتأليف ، فتولد من بين هذه التسمية الصحيحة للمعنى الباطل : جحد حقائق أسماء الرب وصفاته ، بل وجحد ماهيته وذاته وتكذيب رسله ، ونشأ من نشأ على اصطلاحه مع إعراضه عن إستفادة الهدى والحق من الوحي ، فلم يعرف سوى الباطل الذي اصطلحوا عليه فجعلوه أصلا لدينه فلما رأى أن ما جاءت به الرسل يعارضه قال : إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل

التوحيد الثاني توحيد الجهمية : وهو مشتق من توحيد الفلاسفة . وهو نفي صفات الرب كعلمه ، وكلامه ، وسمعه ، وبصره وحياته ، وعلوه على عرشه ونفي وجهه . ويديه وقطب رحى هذا التوحيد جحد حقائق أسمائه وصفاته .

التوحيد الثالث : توحيد القدرية والجبرية ، وهو إخراج أفعال العباد أن تكون فعلا لهم ، وأن تكون واقعة بإرادتهم وكسبهم ، بل هي نفس فعل الله تعالى . فهو الفاعل لها دونهم ، ونسبتها إليهم وأنهم فعلوها ينافي التوحيد عندهم الرابع : توحيد القائلين بوحدة الوجود . وأن الوجود عندهم واحد ، ليس عندهم وجودان : قديم وحادث ، وخالق ومخلوق ، وواجب وممكن . بل الوجود عندهم واحداً بالعين ، والذي يقال له الخلق المشبه هو الخلق المنزه والكل من عين واحدة ، بل هو العين الواحدة .

فهذه الأنواع الأربعة سماها أهل الباطل توحيداً واعتصموا بالإسم من إنكار المسلمين عليهم ، وقالوا : نحن الموحدون ؛ وسموا التوحيد الذي بعث الله به رسله : تركيباً وتجسيما وتشبيهاً ، وجعلوا هذه الألقاب لهم سهاماً وسلاحاً يقاتلون بها أهله ، فتترسوا بما عند أهل الحق من الأسماء الصحيحة وقابلوهم بالأسماء الباطلة . وقد قال جابر في الحديث الصحيح في حجة الوداع : فأهل رسول الله ﷺ بالتوحيد « لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ».

إن الحمد والنعمة لك والملك . لاشريك لك، فهذا توحيد الرسول ﷺ المتضمن لإثبات صفات الكمال التى يستحق عليها الحمد ، ولإثبات الأفعال التى يستحق بها أن يكون منعما ، ولإثبات القدرة والمشيئة والإرادة والتصرف والغضب والرضى والغنى والجود الذى هو حقيقة ملكه.وعند الجهمية والمعطلة والفلاسفة لا حمد له فى الحقيقة ولا نعمة ولا ملك ، والله يعلم أنا لا نجازف فى نسبة ذلك إليهم ، بل هو حقيقة قولهم ، فأى حمد لمن لا يسمع ولا يبصر ولا يعلم ولا يتكلم ولا يفعل ، ولاهو فى العالم ولا خارج عنه ولا متصل به ولا منفصل عنه ؛ولا فوقه ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ؟ وأى نعمة لمن لا يقوم به فعل ألبتة ؟ وأى ملك لمن لا وصف له ولا فعل ؟ فانظر إلى توحيد الرسل وتوحيد من خالفهم .

ومن العجب أنهم سموا توحيد الرسل شركا وتجسيما وتشبيها مع أنه غاية الكمال ، وسموا تعطيلهم وإلحادهم وبغيهم توحيداً ، وهو غاية النقص ؛ ونسبوا أتباع الرسل إلى تنقيص الرب وقد سلبوه كل كمال ، وزعموا أنهم أثبتوا له الكمال وقد نزهوه عنه ، فهذا توحيد الجهمية والمعطلة .

وأما توحيد الرسل فهو إثبات صفات الكمال له وإثبات كونه فاعلا بمشيئته وقدرته واختياره ، وإن له فعلا حقيقة . وأنه وحده الذى يستحق أن يعبد ويخاف ويرجى ويتوكل عليه ؛ فهو المستحق لغاية الحب بغاية الذل ، وليس لخلقه من دونه وكيل ، ولا ولى ؛ ولا شفيع ، ولا واسطة بينه وبينهم فى رفع حوائجهم إليه ؛ وفى تفريج كرباتهم وإجابة دعواتهم .

بينه وبينهم واسطة فى تبليغ أمره ونهيه وأخباره ؛ فلا يعرفون ما يحبه ويرضاه ويبغضه ويسخطه ؛ ولا حقائق أسمائه وتفصيل ما يجب له ويمتنع عليه ويوصف به إلا من جهة هذه الواسطة ، فجاء هؤلاء الملاحدة فعكسوا الأمر وقلبوا الحقائق ؛ فنفوا كون الرسل وسائط فى ذلك وقالوا : يكفى توسط العقل ، ونفوا حقائق أسمائه وصفاته وقالوا : هذا التوحيد ، ويقولون : نحن

تنزه الله عن الأعراض والأبعاض والحدود والجهات ، وحلول الحوادث ، فيسمع الغر المخدوع هذه الألفاظ فيتوهم منها أنهم ينزهون الله عما يفهم من معانيها عند الإطلاق والنقائص والحاجة ، فلا يشك أنهم يمجدونه ويعظمونه، ويكشف الناقد البصير ما تحت هذه الألفاظ فيرى تحتها الإلحاد وتكذيب الرسل ، وتعطيل الرب تعالى عما يستحقه من كماله ، فتنزيههم عن الأعراض هو من جحد صفاته كسمعه وبصره وحياته ، وعلمه ، وكلامه ، وإرادته ، فإن هذه أعراض لا تقوم إلا بجسم ، فلو كان متصفاً بها لكان جسم وكانت أعراضاً له وهو منزه عن الأعراض . وأما الأغراض فهي الغاية والحكمة التي لأجلها يخلق ويفعل، ويأمر وينهى ، ويثيب ويعاقب ، وهي الغايات المحمودة المطلوبة له من أمره ونهيه وفعله ؛ فيسمونها أغراضاً وعللا ينزهونه عنها .

وأما الأبعاض فمرادهم بتنزيهه عنها أنه ليس له وجه ولا يدان ؛ ولا يمسك السموات على إصبع ، والأرض على إصبع ، والشجر على إصبع ، والماء على إصبع ، فإن ذلك كله أبعاض ، والله منزه عن الأبعاض .

وأما الحدود والجهات فمرادهم بتنزيهه عنها أنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، ولا يشار إليه بالأصابع إلى فوق كما أشار إليه أعلم الخلق به ، ولا ينزل منه شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا تعرج الملائكة والروح إليه ، ولا رفع المسيح إليه ، ولا عرج برسول الله محمد ﷺ إليه ، إذ لو كان كذلك لزم إثبات الحدود والجهات له ، وهو منزه عن ذلك .

وأما حلول الحوادث فيريدون به أنه لا يتكلم بقدرته ومشيئته ، ولا ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، ولا يأتي يوم القيامة ولا يجيء ولا يغضب بعد أن كان راضياً ، ولا يرضى بعد أن كان غضبان ، ولا يقوم به فعل البتة ، ولا أمر مجدد بعد أن لم يكن ، ولا يريد شيئاً بعد أن لم يكن مريداً له . فلا يقول له كن حقيقة ولا استوى على عرشه بعد أن لم يكن مستوياً ، ولا يغضب يوم القيامة غضباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله ، ولا ينادي عباده يوم القيامة بعد أن لم يكن منادياً ، ولا يقول للمصلي إذا قال (الحمد لله رب العالمين) حمدني

عبدى ؛ فإذا قال (الرحمن الرحيم) قال أثنى علىّ عبدى ؛ فإذا قال (مالك يوم الدين) قال مجدنى عبدى — فإن هذه كلها حوادث ، وهو منزه عن حلول الحوادث .

وقالت الجهمية : نحن نثبت قديماً واحداً ، ومثبتوا الصفات يثبتون عدة قدماء . قال : والنصارى أثبتوا ثلاثة قدماء مع الله تعالى . فكفرهم ، فكيف من أثبت سبعة قدماء أو أكثر ؟

فانظر إلى هذا التدليس والتلبيس الذى يوهم السامع أنهم أثبتوا قدماء مع الله تعالى وإنما أثبتوا قديماً واحداً بصفاته ، وصفاته داخلة فى مسمى اسمه كما أنهم إنما أثبتوا إلهاً واحداً ولم يجعلوا كل صفة من صفاته إلهاً بل هو الإله الواحد بجميع أسمائه وصفاته ، وهذا بعينه متلق من عباد الأصنام المشركين بالله تعالى المكذبين لرسوله حيث قالوا : يدعو محمد إلى إله واحد ثم يقول يا الله ياسميع يا بصير ، فيدعو آلهة متعددة فأنزل الله (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) فأى إسم دعوتموه به فإنما دعوتم المسمى بذلك الإسم ، فأخبر سبحانه أنه إله واحد وإن تعددت أسماؤه الحسنى المشتقة من صفاته ، ولهذا كانت حسنى ، وإلا فلو كانت كما يقول الجاحدون لكماله أسماء محضة فارغة من المعانى ليس لها حقائق لم تكن حسنى ؛ ولكانت أسماء الموصوفين بالصفات والأفعال أحسن منها . فدلت الآية على توحيد الذات وكثرة النعوت والصفات .

ومن ذلك قول هؤلاء : أخص صفات الإله ؛ القديم. فإذا أثبتم له صفات قديمة لزم أن تكون آلهة قديمة ، ولا يكون الإله واحداً

فيقال لهؤلاء المدلسين الملبسين على أمثالهم من أشباه الأنعام : المحذور الذى نفاه العقل والشرع والفطرة ، وأجمعت الأنبياء على بطلانه ، أن يكون مع الله آلهة أخرى ، إلا أن يكون إله العالمين الواحد القهار حياً قيوماً سميعاً بصيراً متكلماً آمراً ناهياً فوق عرشه ، له الأسماء الحسنى والصفات العلى . فلم ينف العقل والشرع والفطرة أن يكون للإله الواحد صفات كمال يختص بها لذاته .

واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات ، ولا نفياً فيكون له النفي . فمن أطلقه نفياً أو إثباتاً سئل عما أراد به ، فإن قال : أردت بالجسم معناه في لغة العرب وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه فلا يقال للهوى جسم لغة ولا للنار ولا الماء . فهذه اللغة وكتبها بين بين أظهرنا ، فهذا المعنى منفي عن الله عقلا وسمعاً . وإن أردتم به المركب من المادة والصورة ، والمركب من الجواهر الفردة ، فهذا منفي عن الله قطعاً ، والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً . فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا ، وإن اردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر ويرضى ويغضب ، فهذه المعاني ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها ، فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسما ، كما إنا لا نسب الصحابة لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصباً ، ولا ننفي قدر الرب ونكذب به لأجل تسمية القدريه لمن أثبته جبريا ، ولا نرد ما أخبر به الصادق عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله لتسمية أعداء الحديث لنا حشوية ، ولا نجحد صفات خالقنا وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه لتسمية الفرعونية المعطلة لمن أثبت ذلك مجسما مشبهاً :

فإن كان تجسيما ثبوت استوائه ... على عرشه إني إذاً لمجسم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته ... فمن ذلك التشبيه لا أتكتم
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه ... وأوصافه أو كونه يتكلم
فعن ذلك التنزيه نزهت ربنا ... بتوفيقه والله أعلى وأعظم

ورحمة الله على الشافعي حيث فتح للناس هذا الباب في قوله :

يا راكباً قف بالمحصب من منى ... واهتف بقاعد خيفها والناهض
إن كان رفضا حب آل محمد ... فليشهد الثقلان أني رافضي

وهذا كله كأنه مأخوذ من قول الشاعر الأول :

وعيرني الواشون أني أحبها ... وذلك ذنب لست منه أتوب

وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق به —

بأصبعه رافعاً بها إلى السماء بمشهد الجمع الأعظم مستشهداً له ، لا للقبلة ، وإن أردتم بالجسم ما يقال : أين هو ؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين،منبهاً على علوه على عرشه . وسمع السؤال بأين ، وأجاب عنه ، ولم يقل : هذا السؤال إنما يكون عن الجسم . وإن أردتم بالجسم ما يلحقه من ، وإلى ، فقد نزل جبريل من عنده ، وعرج برسوله إليه ، وإليه يصعد الكلم الطيب . وعبده المسيح رفع إليه .

وإن أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر غير أمر . فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال جميعها ، من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة، وهذه صفات متميزة متغايرة ومن قال إنها صفة واحدة فهو بالمجانين أشبه منه بالعقلاء . وقد قال أعلم الخلق به « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك » ؛ والمستعاذ به غير المستعاذ منه . وأما استعاذته ﷺ به منه فباعتبارين مختلفين ، فإن الصفة المستعاذ بها والصفة المستعاذ منها صفتان لموصوف واحد ورب واحد فالمستعيذ بإحدى الصفتين من الأخرى مستعيذ بالموصوف بهما منه .

وإن أردتم بالجسم ماله وجه ويدان وسمع وبصر : فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وبيديه وبسمعه وبصره ، وغير ذلك من صفاته التى أطلقها على نفسه .

وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستوياً على غيره ، فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه . وكذلك إن أردتم من التشبيه والتركيب هذه المعانى التى دل عليها الوحى والعقل ؛ فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة خطأ فى اللفظ والمعنى ، وجناية على ألفاظ الوحى . أما الخطأ اللفظى فتسميتكم الموصوف بذلك جسما مركباً مؤلفاً مشبهاً بغيره ؛ وتسميتكم هذه الصفات تركيبا وتجسيما وتشبيها ؛ فكذبتم على القرآن وعلى الرسول وعلى اللغة ، ووضعتم لصفاته ألفاظا منكم بدئت وإليكم تعود . وأما خطؤكم فى المعنى فنفيكم وتعطيلكم لصفات كماله بواسطة هذه التسمية والألقاب ، فنفيتم المعنى الحق وسميتموه بالاسم المنكر ، وكنتم فى ذلك بمنزلة من سمع أن فى العسل شفاء ولم يره ، فسأل عنه . فقيل له : مائع رقيق أصفر يشبه العذرة ، تتقيؤه الزنابير ، ومن لم يعرف

العسل ينفر عنه بهذا التعريف ، ومن عرفه وذاقه لم يزده هذا التعريف عنده إلا محبة له ورغبة فيه . ولله در القائل :

تقول هذا جناء النحل تمدحه ... وإن تشأ قلت ذا قىء الزنابير

مدحا وذما وماجاوزت وصفهما ... والحق قد يعتريه سوء تعبير

وأشد ما جادل أعداء الرسول فى التنفير عنه سوء التعبير عما جاء به، وضرب الأمثال القبيحة له ، والتعبير عن تلك المعانى التى لا أحسن منها بألفاظ منكرة ألقوها فى مسامع المغترين المخدوعين ، فوصلت إلى قلوبهم فنفرت عنه . وأكثر العقول كما عهدت يقبل القول بعبارة ، ويرده بعبارة أخرى .

وكذلك إذا قال الفرعونى : لو كان فوق السموات رب أو على العرش إله لكان مركبا . قيل له : لفظ المركب فى اللغة هو الذى ركبه غيره فى محله كقوله تعالى (فى أى صورة ماشاء ركبك) وقولهم : ركبت الخشبة والباب، ومايركب من أخلاط وأجزاء بحيث كانت أجزاؤه مفرقة فاجتمعت وركبت حتى صار شيئا واحداً ، كقولهم ركبت الدواء من كذا وكذا .

وإن أردتم بقولكم : لو كان فوق العرش كان مركبا هذا التركيب المعهود، أو أنه كان متفرقا ، فاجتمع ، فهو كذب وفرية وبهت على الله وعلى الشرع وعلى العقل .

وإن أردتم أنه لو كان فوق العرش لكان عالياً على خلقه بائناً منهم مستويا على عرشه ليس فوقه شيء ، فهذا المعنى حق ، فكأنك قلت :لو كان فوق العرش لكان فوق العرش ، فنفيت الشيء بتغيير العبارة وقلبها إلى عبارة أخرى، وهذا شأنكم فى أكثر مطالبكم .

وإن أردت بقولك كان مركبا أنه يتميز منه شيء عن شيء فقد وصفته أنت بصفات يتميز بعضها من بعض ، فهل كان عندك هذا تركيبا ؟

فإن قلت : هذا لا يقال لى وإنما يقال لمن أثبت شيئاً من الصفات ، فأما أنا فلا أثبت له صفة واحدة فراراً من التركيب . قيل لك : العقل لم يدل على نفى المعنى الذى سميته أنت مركباً وقد دل الوحى والعقل والفطرة على ثبوته ،

أفتنفيه لمجرد تسميتك الباطلة ؟ فإن التركيب يطلق ويراد به خمسة معان (تركيب) الذات من الوجود والماهية عند من يجعل وجودها زائداً على ماهيتها ، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته وجوداً مطلقاً ، إنما هو فى الأذهان لا وجود له فى الأعيان (الثانى) تركيب الماهية من الذات والصفات ، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته ذاتاً مجردة عن كل وصف ، لا يبصر ولا يسمع ولا يعلم ولا يقدر ولا يريد ولا حياة له ولا مشيئة ولا صفة أصلا . فكل ذات فى المخلوقات خير من هذه الذات فاستفدت بهذا التركيب كفرك بالله وجحدك لذاته وأصفاته وأفعاله .

(الثالث) تركيب الماهية الجسمية من الهيولى والصورة كما يقوله الفلاسفة

(الرابع) التركيب من الجواهر الفردة كما يقوله كثير من أهل الكلام .

(الخامس) تركيب الماهية من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت .

فإن أردت بقولك لو كان فوق العرش لكان مركباً كما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون (قيل لك) جمهور العقلاء عندهم أن الأجسام المحدثة المخلوقة ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا . فلو كان فوق العرش جسم مخلوق أو محدث لم يلزم أن يكون مركباً بهذا الاعتبار ، فكيف يلزم ذلك فى حق خالق الفرد والمركب ، الذى يجمع المتفرق ويفرق المجتمع ، ويؤلف بين الأشياء فيركبها كما يشاء . ؟ والعقل لما دل على إثبات إله واحد ورب واحد لا شريك له ولا شبيه له لم يلد ولم يولد ، لم يدل على أن ذلك الرب الواحد لا إسم له ولا صفة ، ولا وجه ، ولا يدين ، ولا هو فوق خلقه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء .

فدعوى ذلك على العقل كذب صريح عليه كما هى كذب صريح على الوحى .

وكذلك قولهم نتزهه على الجهة ، إن أردتم أنه منزه عن جهة وجودية تحيط به وتحويه وتحصره إحاطة الظرف بالمظروف ، فنعم ، هو أعظم من ذلك وأكبر وأعلى ، ولكن لا يلزم من كونه فوق عرشه هذا المعنى ، وإن أردتم بالجهة أمراً يوجب مباينة الخالق للمخلوق وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه فنفيكم لهذا المعنى باطل ، وتسميته جهة اصطلاح منكم توسلتم به إلى نفى ما دل عليه العقل والنقل والفطرة ، وسميتم ما فوق العالم جهة وقلتم منزه عن الجهات .

وسميتم العرش حيزاً وقلتم ليس بمتحيز .

وسميتم الصفات أعراضاً وقلتم الرب منزه عن قيام الأعراض به ، وسميتم حكمته غرضاً وقلتم منزه عن الأغراض ، وسميتم كلامه بمشيئته ، ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة لفصل القضاء ومشيئته وإرادته المقارنة لمرادها وإدراكه المعاني لوجود المدرك ، وغضبه إذا عصى ، ورضاه إذا أطيع ، وفرحه إذا تاب إليه العباد ، ونداءه لموسى حين أتى الشجرة ، ونداءه الأبوين حين أكلا من الشجرة ، ونداءه لعباده يوم القيامة ، ومحبته لمن كان يبغضه حال كفره ثم صار يحبه بعد إيمانه وربوبيته التي هو بها كل يوم في شأن — حوادث ، وقلتم هو منزه عن حلول الحوادث ، وحقيقة هذا التنزيه أنه منزه عن الوجود وعن الربوبية وعن الملك وعن كونه فعالا لما يريد ، بل عن الحياة والقيومية .

فانظر ماذا تحت تنزيه المعطلة النفاة بقولهم : ليس بجسم ولا جوهر ولا مركب ، ولا تقوم به الأعراض ، ولا يوصف بالأبعاض ، ولا يفعل بالأغراض ولا تحله الحوادث ، ولا تحيط به الجهات ، ولا يقال في حقه أين ، وليس بمتحيز كيف كسوا حقائق أسمائه وصفاته وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه وتكليمه لخلقه ورؤيتهم له بالأبصار في دار كرامته ، هذه الألفاظ ، ثم توسلوا إلى نفيها بواسطتها . وكفروا وضللوا من أثبتها ، واستحلوا منه ما لم يستحلوه من أعداء الله من اليهود والنصارى . فإلى الله الموعد وإليه الملتجأ ، وإليه التحاكم ، وبين يديه التخاصم .

نحن وإياهم نموت ولا أفلح يوم الحساب من ندما

(فصل)

ومن ذلك لفظ العدل ، جعلته القدرية إسماً لإنكار قدرة الرب على أفعال العباد وخلقه لها ومشيئته ، فجعلوا إخراجها عن قدرته ومشيئته هو العدل ، وجعل سلفهم إخراجها عن تقدم علمه وكتابته من العدل ، وسموا أنفسهم بالعدلية ، وعمدوا إلى إثبات عموم قدرته على كل شيء من الأعيان والأفعال وخلقه لكل شيء وشمول مشيئته فسموه جبراً ، ثم نفوا هذا

المعنى الصحيح وعبروا عنه بهذا الإسم ثم سموا أنفسهم أهل العدل وسموا من أثبت صفات الرب وأثبت قدره وقضاءه أهل التشبيه والحيز .

وكذلك قول الرافضة سموا موالاة الصحابة نصباً ، ومعاداتهم موالاة لأهل بيت رسول الله ﷺ . وكذلك المرجئة سموا من قال فى الإيمان بقول الصحابة والتابعين واستثنى فيه فقال : أنا مؤمن إن شاء الله — شاكاً .

وهذا شأن كل مبطل ومبتدع ، يلقب الحق وأهله بالألقاب الشنيعة المنفرة. فإذا أطلقوا لفظ الجسم صوروا فى ذهن السامع خشبة من الخشب الكثيف ، أو بدناً له حامل يحمله . وإذا قالوا مركب صوروا فى ذهنه أجزاء متفرقة فركبها ، وهذا حقيقة المركب لغة وعرفاً . وإذا قالوا : يلزم أن تحله الحوادث صوروا فى ذهنه ذاتاً تنزل به الأعراض النازلة بالمخلوقين كما مثل النبي ﷺ لابن آدم أمله وأجله والأعراض إلى جانبه إن أخطأه هذا أصابه هذا . وإذا قالوا يقولون بالحيز والجهة ، صوروا فى الذهن موجوداً محصوراً بالأحياز وإذا قالوا لزم الجبر صوروا فى الذهن قادراً ظالماً يجبر الخلق على ما لا يريدون ويعاقبهم على ما لا يفعلون .

وإذا قالوا حشوية ، صوروا فى ذهن السامع إنهم حشوا فى الدين ما ليس منه ؛ فتنفر القلوب من هذه الألقاب . ولو ذكروا حقيقة قولهم لما قبلت القلوب السليمة والفطر المستقيمة سواه . فكيف يترك الحق لأسماء سموها هم وأسلافهم ما أنزل الله بها من سلطان ، وألقاب وضعوها من تلقاء أنفسهم لم يأت بها سنة ولا قرآن . وشبهات قذفت بها قلوب ما استنارت بنور الوحى ولا خالطها بشاشة الإيمان . وخيالات هى تخيلات الممرورين وأصحاب الهوس أشبه منها بقضايا العقل والبرهان ، ووهميات نسبتها إلى العقل الصحيح كنسبة السراب فى الأبصار فى القيعان . وألفاظ مجملة ومعان مشتبهة قد لبس فيها الحق بالباطل فصار ذا خفاء وكتمان .

فدعونا من هذه الدعاوى الباطلة التى لا تفيد إلا إتعاب الإنسان . وكثرة الهذيان . وحاكمونا إلى الوحى والقرآن . لا إلى منطق يونان . ولا إلى قول

فلان ورأى فلان فهذا كتاب الله ليس فوق بيانه مرتبة فى البيان وهذه سنة رسول الله ﷺ مطابقة له أعظم من مطابقة البيان للسان . وهذه أقوال أعقل الأمم بعده والتابعين لهم بإحسان لا يختلف منهم فى هذا الباب اثنان ولا يوجد عنهم فيه قولان متنافيان . بل قد تتابعوا كلهم على إثبات الصفات وعلو الله على خلقه واستوائه على عرشه ، وإثبات تكلمه وتكليمه وسائر ما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ كتتابع الاسنان وقالوا للأمة هذا عهد نبينا إلينا وعهدنا إليكم وإلى من بعدكم إلى آخر الزمان وهذا هو الذى نادى به المنادى وأذن على رءوس الملأ فى السر والإعلان . فحى على الصلاة وراء هذا الإمام يا أهل الإيمان وحى على الفلاح بمتابعته يا أهل القرآن . والصلاة خير من النوم فى ظلمة ليل الشكوك والإفك والكفران فلا تصح القدوة بمن أقر على نفسه وصدقه المؤمنون بأنه تائه فى بيداء الآراء والمذاهب حيران . وأنه لم يصل إلى اليقين بشىء منها لاهو ولا من قبله على تطاول الزمان . وإن غاية ما وصلوا إليه الشك والتشكيك والقلقة اللسان .

فالحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وخصهم بكمال العقول وصحة الفطرة ونور البرهان . وجعلهم هداة مهتدين مستبصرين مبصرين أئمة المتقين يهدون بأمره ، ويبصرون بنوره ويدعون إلى داره ؛ ويجادلون كل مفتن فتان . فحى على خير العمل بمتابعة المبعوث بالفرقان . وتحكيمه وتلقى حكمه بالتسليم والقبول والإذعان ، ومقابلة ما خالف حكمه بالإنكار والرد والهوان . ومطاعنة المعارضين له بعقولهم بالسيف والسنان . وإلا بالعلم واللسان ، فالعقول السليمة والفطر المستقيمة لنصوص الوحى يسجدان . ويصدقان بما شهدت به ولا يكذبان ، ويقران أن لها عليهما أعظم السلطان . وأنهما إن خرجا عنها غلبا ولا ينتصران والله المستعان . وعليه التكلان .

السابع والعشرون : أن المعارضة بين العقل ونصوص الوحى لا تتأتى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقاً . ولا على أصول أحد من أهل الملل المصدقين بحقيقة النبوة ؛ ليست هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة فى شىء ، وإنما تتأتى هذه

المعارضه ممن يقر بالنبوة على قواعد الفلسفة ويجريها على أوضاعهم، وأن الإيمان بالنبوة عندهم ، والإعتراف بوجود حليم له طالع مخصوص يقتضى طالعه أن يكون متبوعا، فإذا أخبرهم بما لاتدركه عقولهم عارضوا خبره بعقولهم وقدموها على خبره .

فهؤلاء الذين عارضوا بين العقل ونصوص الأنبياء ، فعارضوا نصوص الأنبياء فى باب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فى هذه الأصول الخمسة بعقولهم ، فلم يصدقوا بشىء منها على طريقة الرسل . ثم سرت معارضتهم فى المنتسبين إلى الرسل ، فتقاسموهم تقاسم الوارث لتركة موروثهم ؛ فلكل طائفة كانت نصوص الوحى على خلاف مذهبهم لجأوا إن هذه المعارضة ومعلوم أن هذا يناقض الإيمان بالنبوة ، وإن تناقض القائل به فغايته أن يثبت كون النبي رسولا فى العمليات لا فى العلميات ، أو فى بعض العلميات التى أخبر بها دون البعض . وهذا أسوأ حالا ممن جعله رسولا إلى بعض الناس دون بعض . فإن القائل بهذا يجعله رسولا فى العلميات والعمليات ، ولا يعارض بين خبره وبين العقل ، وإن تناقض جحده عموم رسالته بالنسبة إلى كل مكلف فهذا جحد عموم رسالته إلى المدعوين وذاك جحد عموم رسالته فى المدعو إليه المخبر به ، ولم يؤمن فى الحقيقة برسالته لا هذا ولا هذا . فإنه يقال لهذا : إن كان رسول الله إلى هؤلاء حقاً فهو رسوله إلى الآخرين قطعاً ؛ لأنه أخبر بذلك ومن ضرورة تصديقه الإيمان بعموم رسالته . ويقال للآخر : إن كان رسول الله فى العمليات وأنها حق من عند الله ، فهو رسوله فى العلميات ؛ فإنه أخبر عنه بهذا وهذا .

الثامن والعشرون : وهو أنك إذا جعلت العقل ميزاناً ، ووضعت فى إحدى كفتيه كثيراً من الأمور المشاهدة المحسوسة التى ينالها العيان ، ووضعت فى الكفة الأخرى الأمور التى أخبرت بها الرسل عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وجدت ترجيحه لهذه الكفة فوق

ترجيحه للتي قبلها وتصديقه بها أقوى ، ولولا الحس والمشاهدة يمنعه من إنكار ذلك لأنكره وهذه دعوى نعلم أنك تتعجب ممن يدعيها وتنسبه إلى المجازفة وقلة التحصيل . ولعمر الله أن مدعيها ليعجب من إنكارك لها وتوقفك فيها بعد البيان .

فنقول، وبالله التوفيق : أنسب إلى العقل، حيوان يرى ويسمع ويحس ويتكلم ويعمل ، فغشيه أمر ألفاه كأنه خشبة لا روح فيها ، وزال إحساسه وإدراكه ، وتوارى عنه سمعه وبصره وعقله ، بحيث لا يعلم شيئاً ، فأدرك في هذه الحالة من العلوم العجيبة والأمور الغائبة مالم يدركه حال حضور ذهنه ، واجتماع حواسه ووفور عقله ، وعلم من أمور الغيب المستقبلة مالم يكن له دليل ولا طريق إلى العلم به .

وأنسب إليه أيضا حيوان خرج من إحليله مجة ماء مستحيلة عن حصول الطعام والشراب كالمخطة ؛ فامتزجت بمثلها في مكان ضيق فأقامت هناك برهة من الدهر ، فانقلبت دماً قد تغير لونها وشكلها وصفاتها ؛ فأقامت كذلك مدة ، ثم انقلبت بعد ذلك قطعة لحم ؛ فأقامت كذلك مدة ، ثم انقلبت عظاما وأعصابا وعروقاً وأظفاراً مختلفة الأشكال والأوضاع ؛ وهي جماد لا إحساس بها ؛ ثم عادت حيواناً يتحرك ويتغذى وينقلب . ثم أقام ذلك الحيوان في مكان لا يجد فيه متنفساً وهو داخل أوعية بعضها فوق بعض . ثم انفتح له باب يضيق عنه مسلك الذكر لا يسلكه إلا بضغطه ، فوسع له ذلك الباب حتى خرج منه .

وأنسب إليه أيضاً : بقدر الحبة ترسله في مدينة عظيمة من أعظم المدن فيأكل المدينة وكل من فيها ثم يقبل على نفسه فيأكلها ؛ وهو النار .

وأنسب إليه شيئا بقدر بذر الخشخاش يحمله الإنسان بين ثيابه مدة فينقلب حيوانا يتغذى بورق الشجر برهة ؛ ثم إنه يبني على نفسه قبابا مختلفة الألوان من أبيض وأصفر وأحمر بناء محكما متقنا ؛ فيقيم في ذلك البناء مدة من الزمان لا يتغذى بشيء البتة . فينقلب في القبة طائراً له أجنحة يطير بها بعد أن كان دوداً يمشي على بطنه فيفتح عن نفسه باب القبة . وذلك دود القز .

إلى أضعاف أضعاف ما ذكرناه ، مما يشاهد بالعيان ؛ مما لو حكى لمن لم يره لعجب من عقل من حكاه له وقال ؛ وهل يصدق بهذا عاقل ؛ وضرورة العقل تدفع هذا ، وأقام الأدلة العقلية على استحالته فقال في النائم مثلا: القوى الحساسة سبب الإدراك للأمور الوجودية وآلة لها . فمن لم يدرك الأشياء مع وجودها واستجماعها ووفورها ؛ فلأن يتعذر عليه عدم إدراكها مع عدمها وبطلان أفعالها أولى وأحرى . وهذا قياس أنت تجده أقوى من الأقيسة التي يعارض بها خبر الأنبياء ، والحس والعيان يدفعه ، ومن له خبرة بمواد الأدلة وترتيب مقدماتها؛ وله أدنى بيان يمكنه أن ينظم أدلة عقلية على استحالة كثير من الأمور المشاهدة المحسوسة ؛ وتكون مقدمات تلك الأدلة من جنس مقدمات الأدلة التي تعارض بها النصوص أو أصح منها .

وأنسب إلى العقل : وجود ما أخبرت به الرسل عن الله وصفاته وأفعاله وملائكته واليوم الآخر ؛ وثبوت هذه الأمور التي ذكرنا اليسير منها ؛ وما لم نذكره ولم يخطر لنا ببال أعجب من ذلك بكثير ؛ تجد تصديق العقل بما أخبرت به الرسل أقرب إليه من تصديقه بهذه الأمور ؛ ولولا المشاهدة لكذب بها. فيا لله العجب ، كيف يستجيز العقل تكذيب ما أخبرت به الرسل بعد أن سمع ورأى وعاين ما لولا الحس لأنكره غاية الإنكار ؟ ومن هنا قال من صح عقله وإيمانه: أن نسبة العقل إلى الوحي أقل وأدق بكثير من نسبة مبادىء التمييز إلى العقل .

التاسع والعشرون : أن هؤلاء المعارضين بين العقل والوحي لا يمكنهم إثبات الصانع ، بل يلزم من قولهم نفيه بالكلية لزوماً بيناً ؛ ولأن العالم مخلوق له ؛ ولا يمكنهم إقامة دليل على استحالة الهين ، ولا إقامة دليل واحد على استحالة كون الصانع جسما ، ولا إثبات كونه عالما ولا قادراً ، ولا رباً . ونقتصر من هذه الجملة على بيان عجزهم عن إثبات وجوده سبحانه وتعالى ، فضلا عن تنزيهه عن صفات كماله فنقول :

المعارض بين العقل والنقل في الأصل هم الزنادقة المنكرون للنبوة وحدوث العالم والمعاد ؛ ووافقهم في هذا الأصل الجهمية المعطلة لصفات الرب تعالى وأفعاله ،

والطائفتان لم تثبت للعالم صانعاً البتة . فإن الصانع الذى أثبتوه موجوده مستحيل فضلا عن كونه واجب الوجود قديما . أما الزنادقة الفلاسفة فإنهم أثبتوا للعالم صانعاً لفظاً لا معنى ، ثم لبسوا على الناس وقالوا إن العالم صنعه وفعله وخلقه ، وهو فى الحقيقة عندهم غير مصنوع ولا مخلوق ولا مفعول ، ولا يمكن على أصلهم أن يكون العالم مخلوقاً ولا مفعولا .

قال أبو حامد : وذلك لثلاثة أوجه ، وجه فى الفاعل ، ووجه فى الفعل ، ووجه فى نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل . أما الذى فى الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالما بما يريده حين يكون فاعلا لما يريده، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لا صنعة له أصلا ، وما يصدر عنه فيلزم لزوماً ضروريا . والثانى أن العالم قديم عندهم والفعل هو الحادث . والثالث أن الله تعالى واحد من كل وجه ، والواحد عنـــدهم لا يصدر عنه إلا واحد ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟

قال : ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم فى دفعه فنقول الفاعل عبارة عما يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الإختيار ، مع العلم بالمراد ، وعندهم أن العالم مع الله كالمعلول مع العلة ، يلزم لزوما ضروريا لا يتصور مع الله تعالى دفعه ، لزوم الظل للشخص والنور للشمس . وليس هذا من الفعل فى شيء . بل من قال إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد جاوز وتوسع فى التجاوز توسعا خارجا عن الحد ، واستعار اللفظ واكتفى بوقوع المشاركة بين المستعار منه فى وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب للضوء والشمس سبب للنور ، والفاعل لم يسم فاعلا صانعا بمجرد كونه سببا ، بل لكونه سببا على وجه الإراده والإختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجماد ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحيوان ، لم ينكر ذلك عليه ولم يكن قوله كذبا . وللحجر فعل عندهم ، وهو الهوى إلى أسفل والميل إلى المركز ، كما أن للنار فعلا ، وهو التسخين ، وللحائط فعلا وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، لأن ذلك صادر عنه ، وهذا محال .

قال ، فإن قيل : كل موجود ليس بواجب الوجود لذاته بل هو موجود بغيره فإنا نسمي ذلك الشيء مفعولا ، ونسمي سببه فعلا ولا نبالي، كان المسبب فاعلا بالطبع أو بالإراده ، كما أنكم لا تبالون إن كان فاعلا بآلة أو بغير آلة ، بل الفعل جنس ينقسم إلى ما يقع بآلة وإلى ما يقع بغير آلة ، وكذلك هو جنس ينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالإختيار ، بدليل أنا لو قلنا فعل بالطبع لم يكن قولنا فعل بالطبع ضداً لقولنا فعلا ، ولا رفعا له ، ولا نقضا له ؛ بل كان بيانا لنوع الفعل ، كما إذا قلنا : فعل مباشر بغير آلة لم يكن نقضا ، بل كان تنويعا وبيانا ، وإذا قلنا فعل بالإختيار لم يكن تكراراً بل كان بيانا لنوع الفعل . كقولنا فعل بآلة ، ولو كان قولنا فعل يتضمن الاراده وكانت الإرادة ثابتة للفعل من حيث أنه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا ، كقولنا فعل وما فعل .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ، فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأي فعل كان فاعلا ولا كل سبب مفعولا . ولو كان ذلك ما صح أن يقال : الجماد لا فعل له وإنما الفعل للحيوان . وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة . فإن سمي الجماد فاعلا فبالإستعارة كما يسمى طالبا مريداً على سبيل المجاز . ويقال : الحجر يهوى ، لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة هنا حقيقة ، لأنه لا يتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب . فلا يتصور إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا فعل عام وينقسم إلى ماهو بالطبع وإلى ماهو بالإرادة غير مسلم . وهو كقول القائل : قولنا أراد عام . وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد . وإلى من يريد ولا يعلم ما يريد . وهو فاسد . إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة . وكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

وأما قولكم : إن قولنا فعل بالطبع ليس بنقض للأول فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة . ولكنه لا يسبق إلى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لأنه لما أن كان سببا موجبا والفاعل أيضا سببا سمي فعلا مجازاً . وإذا قال فعل بالإختيار فهو تكرير على التحقيق . كقوله : أراد . وهو عالم بما أراد إلا أنه لما تصور أن يقال : فعل وهو مجاز ، ويقال : فعل وهو حقيقة لن تنفر

النفس عن قوله : فعل بالاختيار . وكان معناه فعل فعلا حقيقياً لا مجازيا . كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر فى القلب مجازاً ، والكلام فى تحريك الرأس واليد مجازاً ، لم يستقبح أن يقال: قال بلسانه ونظر بعينه ، ويكون معناه نفى احتمال المجاز . فهذه مزلة القدم .

(فإن قيل) فتسمية الفاعل فاعلا إنما يعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر فى العقل أن ما يكون سببا للشىء ينقسم إلى ما يكون مريداً وإلى ما لا يكون ، فوقع النزاع فى أن اسم الفاعل يقع على كل من القسمين حقيقة أم لا ، إذ العرب تقول: النار تحرق ، والثلج يبرد ، والسيف يقطع ، والخبز يشبع ، والماء يروى ، وقولنا يقطع معناه يفعل القطع ، وقولنا يحرق معناه يفعل الإحراق . فإن قلتم ، ان ذلك مجاز ، فأنتم متحكمون (قال : والجواب) إن ذلك طريق ، ، إنما الفعل الحقيق ما يكون بالإرادة ، والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثا توقف حصوله على أمرين أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، فكذا اللغة فإن من ألقى إنسانا فى نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان كان صدقا ، وإذا كان اسم الفاعل المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلا والآخر مستعارا ، فلم يضف القتل إلى المريد لغة وعرفا وعقلا مع أن النار هى العلة القريبة فى القتل ، وكان الملقى لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمع بالإرادة وتأثير النار بغير إرادة سمى قاتلا ولم تسم النار قاتلة إلا بمعنى الإستعارة ، فعلم أن الفاعل من يصدر الفعل عن إرادته . وإذا لم يكن الله مريداً عندهم ولا مختاراً للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا إلا مجازا .

(فان قيل) نحن نعنى بكون الله فاعلا أنه سبب لوجود كل موجد سواه وإن العالم قوامه به ، ولولا وجود البارى لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارى لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء . فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة فى الأسامى بعد ظهور المعنى .

(قالوا) غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا ، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة . وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجملا بالإسلام ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ دون المعانى ، فصرحوا بأن الله لا فعل له حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لمذهب المسلمين ، ولا تلبسوا بقولكم إن الله صانع العالم ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها ، ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط ثم ساق الكلام إلى أن قال :

إن أصولهم التى عارضوا بها الوحى تنفى وجود الصانع فضلا عن كونه صانعا للعالم بل تجعله ممتنع الوجود فضلا عن كونه واجب الوجود ، لأن الصفات التى وصفوه بها صفات معدوم ممتنعة فى العقل والخارج ، فالعقل لا يتصوره إلا على سبيل الفرض الممتنع كما تفرض المستحيلات ، ولا يمكن فى الخارج وجوده فإن ذاتا هى وجود مطلق لا ماهية لها سوى الوجود المطلق المجرد عن كل ماهية ولا صفة لها ألبتة ، ولا فيها معنيان متغايران فى المفهوم ولا هى هذا العالم ، ولا صفة من صفاته ، ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه ، ولا متصلة به ، ولا منفصلة عنه ، ولا محايثة له ، ولا مباينة ولا فوقه ، ولا تحته . ولا عن يمينه ، ولا يساره ، ولا ترى ، ولا يمكن أن ترى ولا تدرك شيئا . ولا تدرك هى بشىء من الحواس . ولا متحركة . ولا ساكنة . ولا توصف بغير السلوب والإضافات العدمية ، ولا تنعت بشىء من الأمور الثبوتية . هى بامتناع الوجود أحق منها بإمكان الوجود ، فضلا عن وجوبه ، وتكليف العقل الاعتراف بوجود هذه الذات ووجوبها كتكليفه الجمع بين النقيضين .

ومعلوم أن مثل هذه الذات لا تصلح لفعل ولا ربوبية ولا إلهية . فأى ذات فرضت فى الوجود فهى أكمل منها فالذى جعلوه واجب الوجود هو أعظم استحالة من كل ما يقدر مستحيلا . فلا يكثر بعد هذا عليهم إنكارهم لصفاته كعلمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره ولا إنكارهم لكلامه وتكليمه . فضلا عن استوائه على عرشه ونزوله إلى سماء الدنيا ، ومجيئه ، وإتيانه ، وفرحه ؛

وحبه ، وغضبه ، ورضاه ، فمن هدم قواعد البيت من أصلها ، كان عليه هدم السقف والجدران أهون .

ولهذا كان حقيقة قول هؤلاء القول بالدهر وإنكار الخالق بالكلية وقولهم (ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) وإنما صانعوا المسلمين بألفاظ لا حقيقة لها ؛ واشتق اخوانهم الجهمية النفى والتعطيل من أصولهم ، فسدّوا على أنفسهم طريق العلم بإثبات الخالق وتوحيده بمشاركتهم لهم فى الأصل المذكور ، وإن باينوهم فى بعض لوازمهم ، كإثباتهم كون الرب تعالى قادراً مريداً فاعلا بالاختيار وإثباتهم معاد الأبدان ، والنبوة ولكن لم يثبتوا ذلك على الوجه الذى جاءت به الرسل ، ولا نفوه نفى إخوانهم الملاحدة ؛ بل اشتقوا مذهباً بين المذهبين ، وسلكوا طريقاً بين الطريقين ، لا للملاحدة فيه وافقوا ، ولا للرسل اتبعوا .

ولهذا عظمت بهم البلية على الإسلام وأهله بانتسابهم إليه ، وظهورهم فى مظهر ينصرون به الإسلام . فلا للإسلام نصروا ولا لأعدائه كسروا ، فمرة يقولون : هى دلة لفظية معزولة عن إفادة العلم واليقين ، ومرة يقولون هى مجازات واستعارات لا حقيقة لها عند العارفين . ومرة يقولون لا سبيل إلى تحكيمها ، ولا التفات إليها . وقد عارضها العقل وقواطع البراهين ومرة يقولون أخبار آحاد فلا يحتج بها فى المسائل القطعية التى يطلب منها اليقين . فأرضيتم بذلك اخوانكم من الملاحدة اعداء الدين . فهذه ثمرة عقولكم وحاصل معقولكم .

فعلى عقولكم العفاء فإنكم عاديتم المعقول والمنقولا
وطلبتم أمراً محالا ، وهو إد راك الهدى لاتتبعون رسولا
وزعمتم أن العقول كفيلة بالحق ، أين العقل كان كفيلا
وهو الذى يقضى فينقض حكمه عقل ، ترون كليهما معقولا
وتراه يجزم بالقضاء وبعد ذا يلقى لديه باطلا معلولا
لا يستقل العقل دون هداية بالوحى تأصيلا ولا تفصيلا
كالطرف دون النور ليس بمدرك حتى تراه بكرة وأصيلا

فإذا الظلام تلاطمت أمواجه وطمعت بالإبصار كنت محيلا
وإذا النبوة لم ينلك ضياؤها فالعقل لا يهديك قط سبيلا
نور النبوة مثل نور الشمس للـ ـعين البصيرة فاتخذه دليلا
طرق الهدى مسدودة إلا على من أم هذا الوحي والتنزيلا
فإذا عدلت عن الطريق تعمداً فاعلم بأنك ما أردت وصولا
يا طالبا درك الهدى بالعقل دو ن النقل ، لن تلقى لذاك دليلا
كم رام قبلك ذاك من متلدد[1] حيران عاش مدى الزمان جهولا
ما زالت الشبهات تغزو قلبه حتى تشحط بينهن قتيلا
فتراه بالكلى والجزئى والـ ـذاتى طول زمانه مشغولا
فإذا أتاه الوحي لم يأبه له ويقوم بين يدى عداه مثيلا
ويقول تلك أدلة لفظية معزولة عن أن تكون دليلا
وإذا تمر عليه قال لها اذهبي نحو المجسم أو خذى التأويلا
وإذا أبت الا النزول عليه كا ن لها القرى التحريف والتبديلا
فيحل بالأعداء ما تلقاه من كيد يكون لحقها تعطيلا
واضرب لهم مثلا بعميان خلوا في ظلمة لا يهتدون سبيلا
فتصادموا بأكفهم وعصيهم ضرباً يدير رحى القتال طويلا
حتى إذا ملوا القتال رأيتهم مشجوج أو مبعوج أو مقتولا
وتسامع العميان حتى أقبلوا للصلح فازداد الصياح عويلا

يوضحه : الوجه الثلاثون، وهو أن الطرق التي سلكها هؤلاء المعارضون بين الوحي والعقل في إثبات الصانع هي بعينها تنفي وجوده لزوما ، فإن المعارضين صنفان ؛ الفلاسفة والجهمية ، أما الفلاسفة فأثبتوا الصانع بطريق التركيب وهو أن الأجسام مركبة . والمركب يفتقر إلى أجزائه وكل مفتقر ممكن ، والممكن لابد له من وجود واجب . ويستحيل الكثرة في ذات الواجب

---

(١) تلدد : تحير ، وتلفت في المكان يميناً وشمالا : واللدد الخصومة الشديدة .

بوجه من الوجوه . إذ يلزم تركيبه وافتقاره . وذلك ينافى وجوبه . وهذا هو غاية توحيدهم . وبه أثبتوا الخالق على زعمهم .

ومعلوم أن هذا من أعظم الأدلة على نفى الخالق ، فإنه ينفى قدرته ومشيئته وعلمه وحياته ، إذ لو ثبت له هذه الصفات بزعمهم لكان مركبا ، والمركب مفتقر إلى غيره ، فلا يكون واجبا بنفسه . وفى هذه الشبهة من التلبيس والتدليس والألفاظ المجملة والمعانى المشتبهة ما يطول وصفه . وقد انتدب لإفسادها جنود الإسلام على اختلاف مذاهبهم ، فإن المركب لفظ مجمل يراد به ماركبه غيره ، وما كان متفرقا فاجتمعت أجزاؤه ، وما يمكن تفريق بعضه عن بعض . والله تعالى منزه عن هذه التراكيب ، ويراد به فى اصطلاح هؤلاء ماله ماهية خاصة يتميز بها عن سائر الماهيات . وماله ذات وصفات بحيث يتميز بعض صفاته عن بعض ، وهذا ثابت للرب تعالى . وإنما سماه هؤلاء تركيبا على ماتقدم . وكذلك لفظ الافتقار لفظ مجمل يراد به فقر الماهيه إلى موجود غيرها يتحقق وجودها به ، والله سبحانه غنى عن هذا الإفتقار . ويراد به أن الماهية مفتقرة فى ذاتها ولا قوام لذاتها إلا بذاتها . وأن الصفة لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بالموصوف وهذا المعنى حق وإن سماه هؤلاء الملبسون فقراً . وكذلك لفظ الغير فيه إجمال . ويراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر . وهذا المعنى حق فى ذاته سبحانه وصفاته وإن سماه هؤلاء أغياراً . فإن المخلوق يعلم من الخالق صفة دون صفة . وقد قال أعلم الخلق به « لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » وهذا لكثرة أسمائه وصفات كماله ونعوت جلاله . وقال « أعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بعفوك من عقوبتك » والمستعاذ به غير المستعاذ منه والمقصود أن تسمية هذا تركيباً وافتقاراً وغيراً وضع وضعه هؤلاء . وليس الشأن فى الألفاظ إنما الشأن فى المعانى .

وقولهم : أنه مفتقر إلى جزئه . تلبيس . فإن القديم الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه صفاته . وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال أن تلك الحقيقة مفتقرة إلى غيرها . وإن سميت تلك الصفة غيرا فالذات

والصفات متلازمان لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر . وهذا الالتزام يقتضى حاجة الذات والصفات إلى موجود أوجدها وفاعل فعلها ، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقراً إلى ماهو خارج عن نفسه فأما أن لا يكون له صفة ولا ذات ولا يتميز منه أمر عن أمر فلا يلزم من وجوبه وكونه غنيا بنفسه عن كل ما سواه . فقول الملبس إنه مفتقر إلى ذلك كقوله لو كان له ماهية لكان مفتقراً إلى ماهيته . والله تعالى اسم للذات المتصفة بكمال العلم والقدرة والحياة والمشيئة وسائر صفات الكمال ، ليس اسما لذات مجردة عن الأوصاف والنعوت . فكل ذات أكمل من هذه الذات . تعالى الله عن قول الملحدين فى أسمائه وصفاته علوا كبيرا .

والمقصود أن الطريق التى سلكها هؤلاء فى إثبات الصانع هى أعظم الطرق فى نفيه وإنكار وجوده . ولذلك كان سالكوها لا يؤمنون بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا باليوم الآخر وأن صانع من صانع منهم أهل الملل بألفاظ لا حاصل لها .

فصل

وأما المتكلمون فلما رأوا بطلان هذه الطريق عدلوا عنها إلى طريق الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق وتماثل الأجسام وتركبها من الجواهر الفردة . وأنها قابلة للحوادث . وما يقبل الحوادث فهو حادث فالأجسام كلها حادثة . فاذن يجب أن يكون لها محدث ليس بجسم ، فبنوا العلم بإثبات الصانع على حدوث الأجسام واستدلوا على حدوثها بأنها مستلزمة للحركة والسكون والإجتماع والإفتراق . ثم قالوا : إن تلك أعراض . والأعراض حادثة . وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . واحتاجوا فى هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولا . ثم إثبات لزومها للجسم ثانياً . ثم إبطال حوادث لا أول لها ثالثا . ثم إلزام بطلان حوادث لا نهاية لها رابعاً عند فريق منهم . وإلزام الفرق عند فريق آخر . ثم إثبات الجوهر الفرد خامسا . ثم إلزام كون العرض لا يبقى زمانين سادساً . فيلزم

حدوثه والجسم لا يخلو منه وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ثم اثبات تماثل الأجسام سابعا . فيصح على بعضها ما يصح على جميعها . فمعلم بإثبات الخالق سبحانه مبنى على هذه الأمور السبعة فلزمهم من سلوك هذه الطريق إنكار كون الرب فاعلا فى الحقيقة ، وإن سموه فاعلا بألسنتهم ، فانه لا يقوم به عندهم فعل . وفاعل بلا فعل كقائم بلا قيام . وضارب بلا ضرب . وعالم بلا علم .
وضم الجهمية إلى ذلك أنه لو قام به صفة لكان جسما ولو كان جسما لكان حادثا فيلزم من إثبات صفاته إنكار ذاته فعطلوا صفاته وأفعاله بالطريق التى أثبتوا بها وجوده فكانت أبلغ الطرق فى تعطيل صفاته وأفعاله . وعن هذه الطريق أنكروا علوه على عرشه وتكلمه بالقرآن وتكليمه لموسى . ورؤيته بالأبصار فى الآخرة ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة . ومجيئه لفصل القضاء بين الخلائق ، وغضبه ذلك اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب مثله بعده . وجميع ما وصف به نفسه من وصف ذاتى أو معنوى أو فعلى . فأنكروا وجهه الأعلى . وأنكروا أن له يدين وأن له سمعا وبصراً وحياة . وأنه يفعل ما يشاء حقيقة ، وإن سمى فاعلا فلم يستحق ذلك لفعل قام به . بل فعله هو عين مفعوله .

وكذلك الطريق التى سلكوها فى إثبات النبوة لم يثبتوا أنها نبوة فى الحقيقة فإنهم بنوها على مجرد طريق العادة وهو مشترك بين النبى وغيره ، وحاروا فى الفرق فلم يأتوا فيه بما تثلج له الصدور . مع أن النبوة التى أثبتوها لا ترجع إلى وصف وجودى بل هى تعلق الخطاب الأزلى بالنبى ، والتعلق عندهم أمر عدمى . فعادت النبوة عندهم إلى أمر عدمى . وقد صرحوا بأنها لا ترجع إلى صفة ثبوتية قائمة بالنبى ﷺ .
وأيضاً فحقيقة النبوة والرسالة إنباء الله لرسوله وأمره تبليغ كلامه إلى عباده . وعندهم أن الله لا يتكلم ولا يقوم به كلام .
وأما اليوم الآخر فإن جمهورهم بنوه على إثبات الجوهر الفرد قالوا : لا ينافى التصديق بالمعاد إلا بإثباته . وهو فى الحقيقة باطل لا أصل له . والمثبتون له

يعترفون أن القول به فى غاية الإشكال وأدلته متعارضة ، وكثير منهم له قولان فى إثباته ونفيه . وسلكوا فى تقرير المعاد ماخالفوا فيه جمهور العقلاء ، ولم يوافقوا ما جاءت به الأنبياء ، فقالوا ، لو أن الله تعالى يعدم أجزاء العالم كلها حتى تصير عدماً محضاً ثم بعيد المعدوم ويقلبه موجوداً حتى أنه يعيد زمنه بعينه وينشئه لامن مادة كما قالوا فى المبدأ ، فجنوا على العقل والشرع وأغروا أعداء الشرع به ، وحالوا بينهم وبين تصديق الرسل .

وأما المبدأ فإنهم قالوا : إن الله تعالى كان معطلا فى الأزل ، والفعل غير ممكن ، مع قولهم كان قادراً عليه ، ثم صار فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا من غير تجدد أمر أصلا ، وانقلب الفعل من الإمتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى ، وذات الفاعل قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل واحدة .

فهذا غاية عقولهم التى عارضوا بها الوحى . وهذه طرقهم العقلية التى لم يثبتوا بها رباً ولا رسالة ولا مبدأ ولا معاداً .

الوجه الحادى والثلاثون : إن معارضة الوحى بالعقل ميراث عن الشيخ أبى مرة فهو أول من عارض السمع بالعقل وقدمه عليه ، فإن الله سبحانه لما أمره بالسجود لآدم عارض أمره بقياس عقلى مركب من مقدمتين حمليتين . إحداهما قوله (أنا خير منه) فهذه هى الصغرى . والكبرى محذوفة تقديرها : والفاضل لا يسجد للمفضول . وذكر سند المقدمة الأولى ، وهو أيضاً قياس حذف إحدى مقدمتيه فقال (خلقتنى من نار وخلقته من طين) المقدمة الثانية كأنها معلومة، أى ومن خلق من نار خير ممن خلق من طين . فهما قياسان متداخلان . وهذه يسميها المنطقيون الأقيسة المتداخلة ، فالقياس الأول هكذا : أنا خير منه ، وخير المخلوقين لا يسجد لمن هو دونه . وهذا من الشكل الأول . والقياس الثانى هكذا : خلقتنى من نار وخلقته من طين والمخلوق من النار خير من المخلوق من الطين . فنتيجة هذا القياس العقلى : أنا خير منه . ونتيجة الأول : فلا ينبغى أن أسجد له . وأنت إذا تأملت مادة هذا القياس وصورته رأيته أقوى من كثير من قياساتهم التى عارضوا بها الوحى والكل باطل .

وقد اعتذر أتباع الشيخ أبي مرة بأعذار (منها) أنه لما تعارض عنده العقل والنقل قدم العقل (ومنها) أن الخطاب بصيغة الضمير فى قوله (اسجدوا) ولا عموم له فإن الضمائر ليست من صيغ العموم (ومنها) أنه وإن كان اللفظ عاماً فإنه خصه بالقياس المذكور (ومنها)أنه لم يعتقد أن الأمر للوجوب بل حمله على الاستحباب لأنه المتيقن ، أو على الرجحان دفعاً للاشتراك والمجاز (ومنها) أنه حمله على التراخى ولم يحمله على الفور (ومنها) أنه صان جناب الرب أن يسجد لغيره ورأى أنه لا يليق به السجود لسواه .

وبالله تأمل هذه التأويلات ، وقابل بينها وبين كثير من التأويلات التى يذكرها كثير من الناس . وفى بنى آدم من يصوب رأى إبليس .وقياسه ، ولهم فى ذلك تصانيف ، وكان بشار بن برد الشاعر الأعمى على هذا المذهب ، ولهذا يقول فى قصيدته :

الأرض مظلمة سوداء معتمة والنار معبودة مذ كانت النار

ولما علم الشيخ أنه قد أصيب من معارضة الوحي بالعقل ، وعلم أنه لا شيء أبلغ فى مناقضة الوحي والشرع وإبطاله من معارضته بالمعقول أوحى إلى تلامذته وإخوانه من الشبهات الخيالية ما يعارضون بها الوحي ،وأوهم أصحابه أنها قواطع عقلية ، وقال : إن قدمتم النقل عليها فسدت عقولكم (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون) وقال تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً . ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون .ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون . أفغير الله أبتغى حكما وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين . وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون . إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين)

الوجه الثانى والثلاثون : فى بيان فساد معقول الشيخ الذى عارض به الوحى وذلك من وجوه (أحدها) أنه قياس فى مقابلة النص ، والقياس إذا صادم النص وقابله كان قياساً باطلا ، ويسمى قياساً إبليسياً ، فإنه يتضمن معارضة الحق بالباطل . ولهذا كانت عقوبته أن أفسد عليه عقله ودنياه وآخرته . وقد بينا فيما تقدم أنه ما عارض أحد الوحى بعقله إلا أفسد الله عليه عقله حتى يقول ما يضحك العقلاء .

(الثانى) أن قوله (أنا خير منه) كذب ، ومستنده فى ذلك باطل ، فإنه لا يلزم من تفضيل مادة على مادة تفضيل المخلوق منها على المخلوق من الأخرى ، فإن الله سبحانه يخلق من المادة المفضولة ما هو أفضل من المخلوق من غيرها ، وهذا من كمال قدرته فإن محمداً ﷺ وإبراهيم وموسى وعيسى ونوحاً ، والرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين أفضل من الملائكة . ومذهب أهل السنة أن صالحى البشر أفضل من الملائكة ، وإن كانت مادتهم نوراً ومادة البشر تراباً . فالتفضيل ليس بالمواد والأصول . ولهذا كان العبيد والموالى الذين آمنوا بالله ورسوله خير وأفضل عند الله ممن ليس مثلهم من قريش وبنى هاشم ، وهذه المعارضة الإبليسية صارت ميراثاً فى أتباعه فى التقدم بالأصول والانساب على الإيمان والتقوى ، وهى التى أبطلها الله تعالى بقوله (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) وقال النبى ﷺ « إن الله وضع عنكم عبية (١) الجاهلية وفخرها بالآباء . الناس مؤمن تقى ، وفاجر شقى .

وقال ﷺ « لا فضل لعربى على عجمى ، ولا لعجمى على عربى ، ولا لأبيض على أسود ، ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى . الناس من آدم وآدم من

(١) هى الكبر وتضم عينها وتكسر ؛ وهى فعولة أو فعليه ، فإن كانت فعولة فهى من التعبية لأن المتكبر ذو تكلف وتعبية بخلاف المسترسل على سجيته ، وإن كانت فعليه فمن عباب الماء وهو أوله وارتفاعه .

تراب ، فانظر إلى سريان هذه النكتة الإبليسية فى نفوس أكثر الناس ، من تفضيلهم بمجرد الأنساب والأصول.

(الثالث) أن ظنه أن النار خير من التراب باطل ، مستنده ما فيها من الإضاءة والخفة ،وما فى التراب من الثقل والظلمة ، ونسى الشيخ مافى النار من الطيش والخفة ، وطلب العلو والإفساد بالطبع حتى لو وقع منها شواظ بقدر الحبة فى مدينة عظيمة لأفسدهاكلها ومن فيها ، بل التراب خير من النار وأفضل من وجوه متعددة : منها أن طبعه السكون والرزانه ، والنار بخلافه . ومنها أنه مادة الحيوان والنبات والأقوات ، والنار بخلافه . ومنها أنه لا يمكن لأحد أن يعيش بدونه ودون ما خلق منه البتة ، ويمكنه أن يعيش برهة بلا نار . قالت عائشة «كان يمر بنا الشهر والشهران ما يوقد فى بيوتنا نار ولا نرى ناراً » قال لها عروة : فما عيشكم ؟ قالت « الأسودان : التمر والماء » .

ومنها أن الأرض تؤدى إليك بما فيها من البركة أضعاف ماتودعه من الحب والنوى وتربيه لك وتغذيه وتنميه ، والنار تفسده عليك وتمحق بركته . ومنها أن الأرض مهبط وحى الله ومسكن رسله وأنبيائه وأوليائه وكفاتهم أحياء وأمواتاً . والنار مسكن أعدائه ومأواهم . ومنها أن فى الأرض بيته الذى جعله إماماً للناس وقياماً لهم وجعل حجه محطاً لأوزارهم ، ومكفراً لسيئاتهم ، وجالباً لهم مصالح معاشهم ومعادهم . ومنها أن النار طبعها العلو والفساد . والله لايحب المستكبرين ولا يحب المفسدين؛ والأرض طبعها الخشوع والإخبات ، والله يحب المخبتين الخاشعين .

وقد ظهر بخلق إبراهيم ومحمد وموسى وعيسى والرسل من المادة الأرضية ، وخلق إبليس وجنوده من المادة النارية ، نعم وخلق من المادة الأرضية الكفار والمشركين ، ومن المادة النارية صالحوا الجن ، ولكن ليس فى هؤلاء مثل إبليس وليس فى أولئك مثل الرسل . فعلم الخير من المادة الأرضية ، ومعلم الشر من المادة النارية .

ومنها أن النار لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من محل تقوم به لا تستغنى عنه.

وهى محتاجة إلى المادة الترابية فى قوامها وتأثيرها ، والأرض قائمة بنفسها لا تحتاج إلى محل تقوم به ولا تفتقر فى قوامها ونفعها إلى النار ؛ ومنها أن التراب يفسد صورة النار ويبطلها ويقهرها وإن علت عليه ؛ ومنها أن الرحمة تنزل على الأرض فتقبلها وتحيا بها وتخرج زينتها وأقواتها وتشكر ربها ، وتنزل على النار فتأباها وتطفئها وتمحوها وتذهب بها ، فبينها وبين الرحمة معاداة ، وبين الأرض وبين الرحمة موالاة . ومنها أن النار تطفأ عند التكبير وتضمحل عند ذكر كبرياء الرب ولهذا يهرب المخلوق منها عند الأذان حتى لا يسمعه ، والأرض تبتهج بذلك وتفرح به وتشهد به لصاحبه يوم القيامة . ويكفى فى فضل المخلوق من الأرض أن الله تعالى خلقه بيده ونفخ فيه من روحه ؛ وأسجد له ملائكته وعلمه أسماء كل شيء ، فهل حصل للمخلوق من النار واحدة من هذه ؟

فقد تبين لك حال هذه المعارضة العقلية للسمع وفسادها من هذه الوجوه وأكثر منها . وهى من شيخ القوم ورئيسهم ومعلمهم الأول . فما الظــــن بمعارضة التلامذة ؟

ونحن نقول قولا نقدم بين يديه مشيئة الله وحوله والإعتراف بمنته علينا وفضله لدينا . وإنه محض منته وجوده وفضله . فهو المحمود أولا وآخراً على توفيقنا له وتعليمنا إياه :

إن كل شبهة من شبه أرباب المعقولات عارضوا بها الوحى فعندنا ما يبطلها بأكثر من الوجوه التى أبطلنا بها معارضة شيخ القوم . وإن مد الله فى الأجل أفردنا فى ذلك كتاباً كبيراً ؛ ولو نعلم أن فى الأرض من يقول ذلك ويقوم به تبلغ إليه أكباد الإبل اقتدينا فى السير إليه بموسى عليه السلام فى سفره إلى الخضر ، وبجابر بن عبد الله فى سفره إلى عبد الله بن أنيس لسماع حديث واحد ، ولكن زهد الناس فى عالم قومه ؛ وقد قام قبلنا بهذا الأمر من برز على أهل الأرض فى عصره وفى أعصار قبله . فأدرك من قبله وحيداً ؛ وسبق من بعـــده سبقاً بعيداً[1] .

---

(١) هو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله . وله فى هذا كتاب العقل والنقل .

الوجه الثالث والثلاثون : انه سبحانه وصف نفسه بأنه ليس كمثله شيء وأنه لا سمي له ولا كفؤ له . وهذا يستلزم وصفه بصفات الكمال التي فات بها شبه المخلوقين ، واستحق بقيامها أن يكون (ليس كمثله شيء) وهكذا كونه ليس له سمي أي مثيل يساميه في صفاته وأفعاله ، ولا من يكافيه فيها . ولو كان مسلوب الصفات والأفعال والكلام والاستواء والوجه واليدين ، ومنفياً عنه مباينة العالم ومحايثته واتصاله به وانفصاله عنه وعلوه عليه ، وكونه يمنته أو يسرته أو أمامه أو وراءه . لكان كل عدم مثلا له في ذلك ، فيكون قد نفى عن نفسه مماثلة الموجودات ، وأثبت لها مماثلة المعدومات . فهذا النفي واقع على أكمل الموجودات وعلى العدم المحض ، فإن العدم المحض لا مثل له ولا كفؤ ولا سمي ، فلو كان المراد بهذا نفي صفاته وأفعاله واستوائه على عرشه وتكلمه بالوحي وتكليمه لمن يشاء من خلقه ، لكان ذلك وصفاً له بغاية العدم . فهذا النفي واقع على العدم المحض وعلى من كثرت أوصاف كماله حتى تفرد بذلك الكمال فلم يكن له شبيه في كماله ولا سمي ولا كفؤ .

فإذا أبطلتم هذا المعنى الصحيح تعين ذلك المعنى الباطل قطعاً ، وصار المعنى أنه لا يوصف بصفة أصلا ، فلا يفعل فعلا ، ولا وجه له ، ولا يد ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يعلم ولا يقدر ، تحقيقاً لمعنى (ليس كمثله شيء) وقال إخوانكم من الملاحدة : ليس له ذات أصلا . تحقيقاً لهذا النفي : وقال غلاتهم : لا وجود له . تحقيقاً لهذا النفي . وأما الرسل وأتباعهم فإنهم قالوا : إن الله حي وله حياة ، وليس كمثله شيء في حياته وهو قوي ، وله القوة وليس كمثله شيء في قوته (وهو السميع البصير) يسمع ويبصر . وليس كمثله شيء في سمعه وبصره . ومتكلم . وله يدان . ومستوى على عرشه . وليس له في هذه الصفات مثل . فهذا النفي لا يتحقق إلا بإثبات صفات الكمال فإنه مدح له وثناء أثنى به على نفسه . والعدم المحض لا يمدح به أحد ولا يكون كمالا له ، بل هو أنقص النقص . وإنما يكون كمالا إذا تضمن الإثبات كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) لكمال حياته وقيوميته ، وقوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) لكمال غناه وملكه وربوبيته . وقوله

(وما ربك بظلام للعبيد) (ولا يظلم ربك أحداً) لكمال غناه وعدله ورحمته، وقوله (وما مسنا من لغوب) لكمال قدرته . وقوله (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء) لكمال علمه . وقوله (لا تدركه الأبصار) لعظمته وإحاطته بما سواه ؛ وأنه أكبر من كل شيء ، وأنه واسع ؛ فيُرى ولكن لا يحاط به إدراكا ؛ كما يعلم ولا يحاط به علماً فيُرى ولا يحاط به رؤية . وهكذا ليس كمثله شيء هو متضمن لإثبات جميع صفات الكمال على وجه الإجمال .

وهذا هو المعقول فى فطر الناس . فإذا قالوا فلان عديم المثل أو قد أصبح ولا مثل له فى الناس . أو ماله شبيه ولا من يكافيه ، فإنما يريدون بذلك أنه تفرد من الصفات والأفعال والمجد بما لا يلحقه فيه غيره . فصار واحداً فى الجنس لا مثيل له . ولو أطلقوا ذلك عليه باعتبار نفى صفاته وأفعاله ومجده لكان ذلك عندهم غاية الذم والنقص له . فإذا أطلقوا ذلك فى سياق المدح والثناء لم يشك عاقل فى أنه إنما أراد كثرة أوصافه وأفعاله وأسمائه التى لها حقائق تحمل عليها . فهل يقول عاقل لمن لا قدرة له ولا علم ولا بصر ولا يتصرف بنفسه ؛ ولا يفعل شيئاً ولا يتكلم ، ولا له وجه ولا يد ولا قوة ، ولا فضيلة من الفضائل ، أنه لا شبه له ولا مثل له ؛ وأنه وحيد دهره وفريد عصره ونسيج وحده؟ وهل فطر الله الأمم وأطلق ألسنتهم ولغاتهم إلا على ضد ذلك ؟ وهل كان رب العالمين أهل الثناء والمجد إلا بأوصاف كماله ونعوت جلاله وأفعاله وأسمائه الحسنى؟ وإلا فبماذا يثنى عليه المثنون ؛ ولأى شيء يقول أعرف الخلق به « لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » ، ومعلوم أن هذا الثناء الذى أخبر أنه لا يحصيه لو كان بالنفى لكان هؤلاء أعلم به منه وأشد إحصاء له ؛ فإنهم نفوا عنه حقائق الأسماء والصفات نفياً مفصلا . وذلك مما يحصيه المحصى بلا كلفة ولا تعب . وقد فصله النفاة وأحصوه وحصروه . يوضحه :

الوجه الرابع والثلاثون : إن الله سبحانه لما نفى عن نفسه ما يناقض الإثبات ويضاد ثبوت الصفات والأفعال ؛ فلم يبق الأمر عدمياً أو ما يستلزم العدم ؛ كنفى السنة والنوم المستلزم لعدم كمال الحياة والقيومية ؛ ونفى العزوب والخفاء المستلزم

لنفى كمال القدرة . ونفى الظلم المستلزم لعدم كمال الغنى والعدل ، ونفى الشريك والظهير والشفيع المتقدم بالشفاعة المستلزم لعدم كمال الغنى والقهر والملك ؛ ونفى الشبيه والمثيل والكفء المستلزم لعدم الكمال المطلق ونفى إدراك الأبصار له وإحاطة العلم به المستلزمين لعدم كمال عظمته وكبريائه وسعته وإحاطته. وكذلك نفى الحاجة والأكل والشرب عنه سبحانه ؛ لإستلزام ذلك عدم كمال غناه ؛ وإذا كان نفى عن نفسه العدم أو ما يستلزم العدم ؛ علم أنه أحق بكل وجود وثبوت لا يستلزم عدماً ولا نقصاً .

وهذا هو الذى دل عليه صريح العقل ؛ فإنه سبحانه له الوجود الدائم القديم الواجب بنفسه الذى لم يستفده من غيره ؛ ووجود كل موجود مفتقر إليه ؛ ومتوقف فى تحققه عليه ، والكمال وجود كله ؛ والعدم نقص كله . فإن العدم كاسمه لا شيء ؛ فعاد النفى الصحيح إلى نفى النقائص ونفى المماثلة فى الكمال وعاد الأمران إلى نفى النقص . وحقيقة ذلك نفى العدم ومايستلزم نفى العدم . فتأمل هل نفى القرآن والسنة عنه سبحانه سوى ذلك ؟ وتأمل ؛ هل ينفى العقل الصحيح غير ذلك ، وهو سبحانه قد وصف نفسه بأنه لم يكن له كفواً أحد بعدوصفه نفسه بأنه الصمد . والصمد السيد الذى كمل فى سؤدده . ولهذا كانت العرب تسمى أشرافها بهذا الاسم لكثرة الأوصاف المحمودة للمسمى به . قال شاعرهم :

ألا بكر الناعى بخير بنى أسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد

فإن الصمد من تصمد نحوه القلوب بالرغبة والرهبة ، وذلك لكثرة خصال الخير فيه ولهذا قال جمهور السلف ، منهم ابن عباس : الصمد الذى كمل سؤدده وهو العالم الذى كمل علمه ، القادر الذى كملت قدرته ، الحليم الذى كمل حلمه ، الرحيم الذى كملت رحمته ، الجواد الذى كمل جوده ، ومن قال إنه الذى لا جوف له فقوله لا يناقض هذا التفسير ، فإن اللفظة من الاجتماع ، فهو الذى اجتمعت فيه صفات الكمال ولا جوف له . فإن مالم يكن أحد كفواً له لما كان صمداً كاملا فى صمدانيته ، فلو لم يكن له صفات كمال ونعوت جلال ، ولم يكن له علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا يقوم به فعل ، ولا يفعل شيئاً البتة ، ولا حياة له ولا إرادة

ولا كلام ولا وجه ولا يد، ولا هو فوق عرشه ولا يرضى ولا يغضب ولا يحب ولا يبغض ، ولا هو فاعل لما يريد ولا يرى ولا يمكن أن يرى ولا يشار إليه ولا يمكن أن يشار إليه ، لكان العدم المحض كفواً له . فإن هذه الصفة منطبقة على المعدوم ، فلو كان ما يقوله المعطلون هو الحق لم يكن صمداً وكان العدم كفواً له .

* * *

وكذلك قوله (رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً) فأخبر أنه لا سمي له عقب قول العارفين به (وما نتنزل إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نسياً رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا ؟)

فهذا الرب الذي له هذا الجند العظيم ولا يتنزلون إلا بأمره . وهو المالك ما بين أيديهم وما خلفهم وما بين ذلك ،وهو الذي كملت قدرته وسلطانه وملكه وكمل علمه . فلا ينسى شيئاً أبداً ،وهو القائم بتدبير السماوات والأرض وما بينهما كما هو الخالق لذلك كله ، وهو ربه ومليكه . فهذا الرب هو الذي لا سمي له لتفرده بكمال هذه الصفات والأفعال . فأما من لا صفة له ولا فعل ولا حقائق لأسمائه، إن هي إلا ألفاظ فارغة من المعاني ، فالعدم سمي له .

وكذلك قوله سبحانه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) فإنه سبحانه ذكر ذلك عقب ذكر نعوت كماله وأوصافه فقال (حمعسق. كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم . له ما في السموات وما في الأرض وهو العلي العظيم . تكاد السموات يتفطرن من فوقهن والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض ألا إن الله هو الغفور الرحيم . والذين اتخذوا من دونه أولياء الله حفيظ عليهم وما أنت عليهم بوكيل — إلى قوله — فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه . ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)

فهذا الموصوف بهذه الصفات والأفعال والعلو والعظمة والحفظ والعزة

والحكمة والملك والحمد والمغفرة والرحمة والكلام والمشيئة والولاية ، وإحياء الموتى والقدرة التامة الشاملة، والحكم بين عباده ، وكونه فاطر السموات والأرض وهو السميع البصير ، فهذا هو الذى ليس كمثله شىء لكثرة نعوته وأوصافه وأسمائه وأفعاله ، وثبوتها على وجه الكمال لا يماثله فيه شىء . فالمثبت لصفات كماله هو الذى يصفه أنه ليس كمثله شىء . وأما المعطل النافى لصفاته وحقائق أسمائه فإن وصفه بأنه ليس كمثله شىء مجاز لا حقيقة له ، كما يقـــول فى سائر أوصافه وأسمائه .

الوجه الخامس والثلاثون : أنه سبحانه وصف نفسه بأن له المثل الأعلى فقال تعالى (الذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم) وقال تعالى (وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) فجعل مثل السوء المتضمن للعيوب والنقائص وسلب الكمال المشركين ، وأخبر أن المثل الأعلى المتضمن لإثبات الكمالات كلها له وحده . ولهذا كان المثل الأعلى ، وهو أفعل تفضيل ، أى أعلى من غيره . فكيف يكون أعلى وهو عدم محض ونفى صرف ، وأى مثل أدنى من هذا ؟ تعالى الله عن قول المعطلين علواً كبيراً . فمثل السوء العادم صفات الكمال . ولهذا جعله مثل الجاحدين لتوحيده وكلامه وحكمته ، لأنهم فقدوا الصفات التى من اتصف بها كان كاملا ، وهى الإيمان والعلم والمعرفة واليقين والإخلاص والعبادة لله والتوكل عليه والإنابة إليه والزهد فى الدنيا والرغبة فى الآخرة ، والصبر والرضى والشكر ، وغير ذلك من الصفات التى من اتصف بها كان ممن آمن بالآخرة ، فلما سلبت تلك الصفات عنهم وهى صفات كمال صار لهم مثل السوء فمن سلب صفات الكمال عن الله تعالى وعلوه على خلقه وكلامه وعلمه وقدرته وسائر ما وصف به نفسه ، فقد جعل لله تعالى مثل السوء ونزهه عن المثل الأعلى ، وأن مثل السوء هو العدم وما يستلزمه ، وضده المثل الأعلى وهو الكمال المطلق المتضمن للأمور الوجودية والمعـــانى الثبوتية التى كلما كانت أكثر فى الموصوف وأكمل كان أعلى من غيره .

ولما كان الرب هو الأعلى، ووجهه الأعلى، وكلامه الأعلى، وسمعه الأعلى، وسائر صفاته عليا، كان له المثل الأعلى وهو أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك فى المثل الأعلى إثنان، لأنهما إن تكافآ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر وإن لم يتكافآ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير. وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على إستحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه فى غاية الظهور والقوة.

ونظير هذا القهر المطلق مع الوحدة فإنهما متلازمان، فلا يكون القهار إلا واحداً، إذ لو كان معه كفؤ، فإن لم يقهره لم يكن قهاراً على الإطلاق، وإن قهره لم يكن له كفؤاً وكان القهار واحداً فتأمل كيف كان قوله (ليس كمثله شيء) وقوله (وله المثل الأعلى) من أعظم الأدلة على ثبوت صفات كماله سبحانه وتعالى.

(فإن قلت) فما حقيقة المثل الأعلى (قلت) قد أشكل هذا على جماعة من المفسرين؛ واستشكلوا أقوال السلف فيه؛ فإن ابن عباس وغيره قالوا مثل السوء العذاب والنار. ولله المثل الأعلى: شهادة (أن لا إله إلا الله) قال قتادة: هو الإخلاص والتوحيد. وقال الواحدى هذا قول المفسرين فى هذه الآية ولا أدرى لم قيل العذاب مثل السوء والإخلاص المثل الأعلى؟ قال وقال قوم: المثل السوء الصفة السوء من إحتياجهم للولد وكراهتهم للإناث خوف العيلة والعار. ولله المثل الأعلى الصفة العليا وتنزهه وبراءته من الولد، قال: وهذا قول صحيح؛ والمثل كثيراً يرد بمعنى الصفة وقاله جماعة من المتقدمين.

وقال ابن كيسان: مثل السوء ما ضرب الله الأصنام وعبدتها من الأمثال، والمثل الأعلى نحو قوله (الله نور السموات والأرض — الآية) وقال ابن جرير: وله المثل الأعلى، هو الأطيب والأفضل والأحسن والأجمل، وذلك التوحيد والإذعان له بأنه لا إله إلا هو.

قلت: المثل الأعلى يتضمن الصفة العليا، وعلم العالمين بها، ووجودها

العلمى ، والخبر عنها وذكرها ، وعبادة الرب سبحانه بواسطة العلم والمعرفة القائمة بقلوب عابديه وذاكريه ، فها هنا أربعة أمور : ثبوت الصفات العليا لله سبحانه فى نفس الأمر ، علمها العباد أو جهلوها . وهذا قول من فسره بالصفة (الثانى) وجودها فى العلم والتصور ، وهذا معنى قول من قال من السلف والخلف: إنه ما فى قلوب عابديه وذاكريه من معرفته وذكره ومحبته وإجلاله وتعظيمه ، وهذا الذى فى قلوبهم من المثل الأعلى لا يشترك فيه غيره معه ، بل يختص به فى قلوبهم كما اختص به فى ذاته ، وهذا معنى قول من قال من المفسرين : أهل السماء يحبونه ويعظمونه وأهل الأرض يجلونه ويعظمونه ، وإن أشرك به من أشرك وعصاه من عصاه وجحد صفاته من جحدها ، فكل أهل الأرض معظمون له مجلون له خاضعون لعظمته . قال تعالى (وله من فى السموات والأرض كل له قانتون) فلست تجد أحداً من أوليائه وأعدائه إلا والله أكبر فى صدره وأعظم من كل ما سواه . (الثالث) ذكر صفاته والخبر عنها وتنزيهها عن النقائص والعيوب والمثيل (الرابع) محبة الموصوف بها وتوحيده والإخلاص له والتوكل عليه ، وكلما كان الإيمان بالصفات أكمل كان هذا الحب والإخلاص أقوى.

فعبارة السلف تدور حول هذه المعانى الأربعة لا تتجاوزها . وقد ضرب الله مثل السوء للأصنام بأنها لا تخلق شيئاً وهى مخلوقة ، ولا تملك لنفسها ولا لعابديها ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً .

وقال الله تعالى (ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شىء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون ؟ الحمد لله ، بل أكثرهم لا يعلمون . وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شىء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم ؟) فهذان مثلان ضربهما الله لنفسه وللأصنام : للأصنام مثل السوء وله المثل الأعلى .

وقال تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له . وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه

منه ضعف الطالب والمطلوب . ماقدروا الله حق قدره إن الله لقوى عزيز)
فهذا المثل الأعلى الذى له سبحانه والأول مثل السوء للصنم وعابديه .

وقد ضرب الله سبحانه للمعارضين بين الوحى وعقولهم مثل السوء بالكلب تارة وبالحمر تارة وبالأنعام تارة، وبأهل القبور تارة ؛ وبالعمى الصم وغير ذلك من أمثال السوء التى ضربها لهم ولأوثانهم ، وأخبر عن مثله الأعلى بما ذكره من أسمائه وصفاته وأفعاله ، وضرب لأوليائه وعابديه أحسن الأمثال . ومن تدبر القرآن فهم المراد بالمثل الأعلى ومثل السوء .

السادس والثلاثون : قوله تعالى (أفغير الله أبتغى حكما وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلا) فهذا يبين أن الحكم بين الناس هو الله وحده بما أنزل من الكتاب المفصل ،كما قال فى الآية الأخرى (وما اختلفتم فيه من شىء فحكمه إلى الله) وقال تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما).

فقوله (أفغير الله أبتغى حكما) استفهام إنكار ، يقول كيف أبتغى حكما غير الله وقد أنزل كتاباً مفصلا ، فإن قوله (وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلا) جملة فى موضع الحال . وقوله (مفصلا) يبين أن الكتاب الحاكم مفصل مبين ضد ما يصفه به من يزعم أن عقول الرجال تعارض بعض نصوصه أو أن نصوصه خيلت أو أفهمت خلاف الحق لمصلحة المخاطب ، أو أن لها معان لا تفهم ولا يعلم المراد منها ، أو أن لها تأويلات باطلة ، خلاف ما دلت عليه ظواهرها ، فهؤلاء كلهم ليس الكتاب عندهم مفصلا ، بل مجمل مؤول ؛ ولا يعلم المراد منه ، والمراد منه خلاف ظاهره أو إفهام خلاف الحق. ثم قال (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين) وذلك أن الكتاب الأول مصدق للقرآن ، فمن نظر فيه علم علماً يقيناً أن هذا وهذا من مشكاة واحدة ؛ لا سيما فى باب التوحيد والأسماء والصفات ؛ فإن التوراة من ذلك ليس

هو المبدل المحرف الذى أنكره الله عليهم ، بل هو من الحق الذى شهد له القرآن وصدقه ولهذا لم ينكر النبى ﷺ عليهم ما فى التوراة من الصفات ؛ ولا عابهم به ؛ ولا جعله تشبيهاً وتجسيما وتمثيلا ، كما فعل كثير من النفاة وقال: اليهود أئمة التشبيه والتجسيم ، ولا ذنب لهم فى ذلك ؛ فإنهم قرءوا ما فى التوراة ، فالذى عابهم الله به من تأويل التحريف والتبديل لم يعبهم به المعطلة بل شاركوهم فيه ، والذى استشهد الله على نبوة رسوله ﷺ به من موافقة ما عندهم من التوحيد والصفات عابوهم به ونسبوهم إلى التشبيه والتجسيم . وهذا ضد ما عليه الرسول وأصحابه ؛ فإنهم كانوا إذا ذكروا له شيئاً من هذا الذى تسميه المعطلة تجسيما وتشبيهاً صدقهم عليه وأقرهم ولم ينكره ؛ كما صدقهم فى خبر الحبر الذى ثبت من حديث ابن مسعود (١) وضحك تعجباً وتصديقاً له ؛ وفى غير ذلك .

ثم قال (وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلا لا مبدل لكلماته) فما أخبر به فهو صدق ، وما أمر به فهو عدل .

وهذا يبين أن ما فى النصوص من الخبر فهو صدق ، علينا أن نصدق به لا نعارضه ولا نعرض عنه . ومن عارضه بعقله لم يصدق به ، ولو صدقه تصديقاً مجملا ولم يصدقه تصديقاً مفصلا فى أعيان ما أخبر به لم يكن مؤمناً . ولو أقر بلفظه مع جحد معناه أو صرفه إلى معان أخر غير ما أريد به لم يكن مصدقاً ، بل هو إلى التكذيب أقرب .

السابع والثلاثون : إن الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص ويوردون استشكالاتهم على النبى ﷺ فيجيبهم عنها وكانوا يسئلونه عن الجمع بين النصوص التى يوهم ظاهرها التعارض ، ولم يكن أحد منهم يورد عليه معقولا يعارض النص البتة ؛ ولا عرف فيهم أحد ، وهم أكمل الأمة عقولا ؛ عارض نصا بعقله ؛ وإنما حكى الله تعالى ذلك عن الكفار كما تقدم .

وثبت فى الصحيحين عن النبى ﷺ أنه قال « من نوقش الحساب عذب » فقالت عائشة : يارسول الله ، أليس الله يقول (فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف

(١) فى صحيح البخارى فى كتاب التوحيد .

يحاسب حسابا يسيراً) فقال « بلى ، ولكن ذلك العرض . ومن نوقش الحساب عذب » فأشكل عليها الجمع بين النصين حتى بين لها النبي ﷺ أنه لا تعارض بينهما ، وأن الحساب اليسير هو العرض الذى لابد أن يبين الله فيه لكل عامل عمله ، كما قال تعالى (يومئذ تعرضون لاتخفى منكم خافية) حتى إذا ظن أنه لا ينجو نجاه الله بعفوه ومغفرته ورحمته ؛ فإذا ناقشه الحساب عذبه ولابد . ولما قال « لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة » قالت له حفصة : أليس الله تعالى يقول (وإن منكم إلا واردها) قال : أو لم تسمعي قوله (ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا) فأشكل عليها الجمع بين النصين ، وظنت الورود هو دخولها ، كما يقال : ورد المدينة إذا دخلها فأجابها النبي ﷺ بأن ورود المتقين غير ورود الظالمين ، فإن المتقين يردونها وروداً ينجون به من عذابها ؛ والظالمين يردونها وروداً يصيرون جثيا فيها به .

وقال له عمر : ألم تكن تحدثنا أنا نأتى البيت ونطوف به ؟ فقال « هل قلت إنك تدخله العام ؟ » قال لا . قال « فإنك آتيه ومطوف به » فأشكل على عمر رجوعهم عام الحديبية ولم يدخلوا المسجد الحرام ، ولا طافوا بالبيت ، فبين لهم أن اللفظ مطلق لا دليل فيه على ذلك العام بعينه ، فتنزيله على ذلك العام غلط ، فرجع عمر وعلم أنه غلط فى فهمه .

ولما نزل قوله تعالى (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به) قال أبو بكر : يا رسول الله ، جاءت قاصمة الظهر ، فأينا لم يعمل سوءاً ؟ فقال « يا أبا بكر ، ألست تنصب ؟ ألست تحزن ؟ أليس يصيبك الأذى ؟ » قال : بلى ، قال « فذلك مما تجزون به » فأشكل على الصديق أمر النجاة مع هذه الآية وظن أن الجزاء فى الآخرة ولا بد . فأخبره النبي ﷺ أن جزاءه وجزاء المؤمنين بما يعملونه من السوء فى الدنيا ما يصيبهم من النصب والحزن والمشقة ، فيكون ذلك كفارة لسيئاتهم فلا يعاقبون عليها فى الآخرة . وهذا مثل قوله (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم)

ولما نزل قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن

وهم مهتدون) قال الصحابة رضي الله عنهم : يا رسول الله ، وأينا لم يلبس إيمانه بظلم ؟ قال « ذاك الشرك ، ألم تسمعوا قول العبد الصالح (إن الشرك لظلم عظيم ؟) فلما أشكل عليهم المراد بالظلم وظنوا أن ظلم النفس داخل فيه ، وأن من ظلم نفسه أى ظلم كان ، لم يكن آمناً ولا مهتدياً ، أجابهم ﷺ : إن الظلم الرافع للأمن والهداية على الإطلاق هو الشرك .

وهذا والله هو الجواب الذى يشفى العليل ويروى الغليل ، فإن الظلم المطلق التام هو الشرك الذى هو وضع العبادة فى غير موضعها ، والأمن والهدى المطلق هو الأمن فى الدنيا والآخرة ، والهدى إلى الصراط المستقيم .

ولما نزل قوله تعالى (لله ما فى السموات وما فى الأرض وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أشكل ذلك على بعض الصحابة وظنوا أن ذلك من تكليفهم بمالا يطيقونه ، فأمرهم ﷺ أن يقابلوا النص بالقبول . فبين الله سبحانه بعد ذلك أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وأنه لا يؤاخذهم بما نسوه أو أخطأوا فيه ، وأنه لا يحمل عليهم إصراً كما حمله على الذين من قبلهم ؛ وأنه لا يحملهم مالا طاقة لهم به ، وأنهم إن قصروا فى بعض ما أمروا به أو نهوا عنه ثم استغفروا عفا الله عنهم وغفر لهم ورحمهم . فانظر ماذا أعطاهم الله تعالى لما قابلوا خبره بالرضى والتسليم والقبول والانقياد دون المعارضة والرد .

ومن ذلك أن عائشة لما سمعت قوله ﷺ « إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه » عارضته بقوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولم تعارضه بالعقل ؛ بل غلطت الرواة . والصواب عدم المعارضة وتصويب الرواة ، فإنهم ممن لا يتهم ، وهم عمر وابنه ، والمغيرة بن شعبة وغيرهم ، والعذاب الحاصل للميت بسبب بكاء أهله تألمه وتأذيه ببكائهم عليه ؛ والوزر المنفى حمل غير صاحبه له هو عقوبة البرىء وأخذه بجريرة غيره . وهذا لا ينافى تأذى البرىء السليم بمصيبة غيره . فالقوم لم يكونوا يعارضون النصوص بعقولهم وآرائهم ، وإن كانوا يطلبون الجمع بين النصين يوهم ظاهرهما التعارض .

ولهذا لما عارض بلال بن عبد الله[1] قوله ﷺ ولا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، برأيه وعقله وقال : والله لنمنعهن ، أقبل عليه أبوه عبد الله فسبه سباً ما سبه مثله ، وقال : أحدثك عن رسول الله ﷺ ، وتقول : والله لنمنعهن ؟

ولما حدث عمران بن حصين عن رسول الله ﷺ بقوله « إن الحياء خير كله » فعارضه معارض بقوله إن منه وقاراً ومنه ضعفاً ، فاشتد غضب عمران ابن حصين وقال : أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول : إن منه كذا ومنه كذا ؟ وظن أن المعارض زنديق . فقيل له : يا أبا نجيد ، إنه لا بأس به .

ولما حدث عبادة بن الصامت بقول النبي ﷺ « الفضة بالفضة ربا إلا هاء وهاء — الحديث » قال معاوية : ما أرى بهذا بأساً ، يعنى بيع آنية الفضة بالفضة متفاضلا ، غضب عبادة وقال : أقول قال رسول الله ﷺ وتقول ما أرى بهذا بأساً ؟ وقال : لا أساكنك بأرض أنت بها أبداً . ومعاوية لم يعارض النص بالرأى وكان أتقى الله من ذلك ، وإنما خص عمومه وقيد مطلقه بهذه الصورة وما يشابهها ، ورأى أن التفاضل فى مقابلة أثر الصنعة فلم يدخل فى الحديث . وهذا مما يسوغ فيه الإجتهاد ، وإنما أنكر عليه عبادة مقابلته لما رواه بهذا الرأى . ولو قال له : نعم حديث رسول الله ﷺ على الرأس والعين ولا يجوز مخالفته ، ولكن هذه الصورة لا تدخل فى لفظه ، فإنه إنما قال « الفضة بالفضة مثلا بمثل وزناً بوزن » وهذه الزيادة ليست فى مقابلة الفضة ، وإنما هى فى مقابلة الصنعة ، ولا تذهب الصنعة هدراً ، لما أنكر عليه عبادة ، فإن هذا من تمام فهم النصوص وبيان ما أريد بها كما أنه هو[2] ومعاذ بن جبل وغيرهما من الصحابة لما ورثوا المسلم من الكافر ولم يورثوا الكافر من المسلم لم يعارضوا قوله ﷺ « لا يرث المسلم الكافر ، ولا الكافر المسلم » بعقولهم وآرائهم بل قيدوا مطلق هذا اللفظ وخصصوا عمومه وظنوا أن المراد به الحربى ، كما فعل ذلك بعض الفقهاء فى قوله ﷺ « لا يقتل مسلم بكافر » حيث حملوه على الحربى دون الذمى والمعاهد . والصحابة

---

(١) هو بلال بن عبد الله بن عمر بن الخطاب والقصة فى صحيح مسلم (٢) أى عبادة.

فى هذا التقييد والتخصيص أعذر من هؤلاء من وجوه كثيرة ، ليس هذا موضعها .

وقد كان السلف يشتد عليهم معارضة النصوص بآراء الرجال ، ولا يقرون على ذلك وكان ابن عباس يحتج فى متعة الحج (١) بسنة رسول الله ﷺ وأمره لأصحابه بها ، فيقولون له : إن أبا بكر وعمر أفردا الحج ولم يتمتعا ، فلما أكثروا عليه قال : يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء . أقـــول قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر ؟ ، فرحم الله ابن عباس ، كيف لو رأى قوما يعارضون قول رسول الله ﷺ بقول أرسطو وأفلاطون وابن سينا والفارابى وجهم ابن صفوان وبشر المريسى وأبى الهذيل العلاف وأضرابهم ؟

ولقد سئل عبد الله بن عمر عن متعة الحج فأمر بها ، فقيل له : إن أباك نهى عنها ، فقال : إن أبى لم يرد ما تقولون ، فلما أكثروا عليه قال : أمر رسول الله ﷺ أحق أن تتبعوا أم أمر عمر ؟

ولما حدث حميد عن ثابت عن أنس عن النبى ﷺ فى تفسير قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل) قال : وضع أصبعه على طرف خنصره فساخ الجبل ، أنكر عليه بعض الحاضرين وقال : أتحدث بهذا ؟ فضرب حميد فى صدره وقال : أحدثك عن ثابت عن أنس عن النبى ﷺ وتقول : أتحدث بهذا ؟ فكانت نصوص رسول الله ﷺ أجل فى صدورهم وأعظم فى قلوبهم من أن يعارضوها بقول أحد من الناس ، ولا تثبت قدم أحد على الإيمان إلا على ذلك .

الثامن والثلاثون : إن المعقولات ليس لها ضابط ولا هى محصورة فى نوع معين ؛ فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصمون إليها ويختصون بها . فللفرس عقليات ، وللهند عقليات وللمجوس عقليات ، وللصابئة عقليات . وكل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليات ، بل بينهم فيها من الاختلاف ما هو معروف عند المعتنين به ونحن نعفيكم من هذه المعقولات واضطرابها وتحاكمكم إلى المعقولات

(١) التمتع وهو الاحرام بالعمرة فى أشهر الحج ثم الاحرام بالحج من مكة — مقدم على الافراد والقران .

التى فى هذه الأمة فإنه ما من مذة من المدد إلا وقد ابتدعت فيها بدع يزعم أربابها أن العقل دل عليها . ونحن نسوق لك الأمر من أوله إلى أن يصل إليك بعون الله فنقـــول :

لما أظلمت الأرض وبعد عهدها بنور الوحى فكانوا كما قال النبى ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال « إنى خلقت عبادى حنفاء، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم [1] وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطاناً . وأن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب » فكان أهل العقل كلهم فى مقته إلا بقايا متمسكين بالوحى. فلم يستفيدوا بعقولهم حين فقدوا نور الوحى إلا عبادة الأوثان والصلبان والنيران والكواكب والشمس والقمر والحيرة والشك . أو السحر أو تعطيل الصانع والكفر به ، فأطلع الله شمس الرسالة فى تلك الظلمة سراجاً منيراً ، وأنعم بها على أهل الأرض فى عقولهم وقلوبهم ومعاشهم ومعادهم نعمة لا يستطيعون لها شكورا ، فأبصروا بنور الوحى ما لم يكونوا بعقولهم يبصرونه ، ورأوا فى ضوء الرسالة ما لم يكونوا يرونه ، فكانوا كما قال الله تعالى (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

وقال تعالى (الر . كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد)

وقال تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا) وقال (أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها) فمضى الرعيل الأول وضوء ذلك النور لم تطفئه عواصف الأهواء ؛

---

(١) قال فى التهذيب . يقال القوم إذا تركوا القصد والهدى اجتالهم الشيطان وقال الصاغانى . ومنه الحديث القدسى « إنى خلقت عبادى إلخ » أى استخفتهم فجالوا معهم فى الضلالة . وقال الصاغانى . أى ذهبوا بهم وساقوهم . اهـ . تاج العروس .

ولم يلتبس بظلم الآراء ، وأوصوا من بعدهم ألا يفارقوا ذلك النور الذي اقتبسوه منهم ، فلما كان في أواخر عصرهم حدثت الشيعة والخوارج والقدرية والمرجئة ، فبعدوا عن النور الذي كان عليه أوائل الأمة ومع هذا فلم يفارقوه بالكلية . بل كانوا للنصوص معظمين وبها مستدلين ؛ ولها على الآراء والعقول مقدمين . ولم يدع أحد منهم أن عنده عقليات تعارض الوحي والنصوص ، وإنما أتوا من سوء الفهم فيها . فصاح بهم من أدركهم من الصحابة وكبار التابعين من كل قطر ، ورموهم بالعظائم ، وتبرءوا منهم وحذروا من سبيلهم أشد التحذير ، وكانوا لا يرون السلام عليهم ومجالستهم .

ولما كثرت الجهمية في آخر عصر التابعين كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأي ، ومع هذا فكانوا قليلين أذلاء مذمومين . وأولهم شيخهم الجعد بن درهم ، وإنما نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان بن محمد وشيخه ؛ ولهذا يسمى مروان الجعد . وعلى رأسه سلب الله بني أمية الملك والخلافة وشتتهم في البلاد ومزقهم كل ممزق ببركة شيخ المعطلة النفاة .

ولما اشتهر أمره في المسلمين طلبه خالد بن عبد الله القسري ـ وكان أميراً على العراق ــ حتى ظفر به فخطب الناس في يوم الأضحى . وكان آخر ما قال في خطبته « أيها الناس ضحوا ؛ تقبل الله ضحاياكم ؛ فإني مضح بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليما ولم يتخذ إبراهيم خليلا . تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيرا » ثم نزل فذبحه في أصل المنبر ، وكان ضحيته . ثم طفئت تلك البدعة والناس إذ ذاك عنق واحد (١) أن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ، موصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال ؛ وأنه كلم عبده ورسوله موسى تكليما وتجلى للجبل فجعله دكاً هشيما . إلى أن جاء أول المائة الثالثة وولي على الناس عبد الله المأمون . وكان يحب أنواع العلوم ، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين في العلوم ، فغلب عليه حب المعقولات ، فأمر بتعبير (٢) كتب يونان ،

---

(١) العنق الجماعة من الناس ومراده مجمعين على أمر واحد .

(٢) أي بترجمتها ونقلها إلى العربية .

وأقدم لها المترجمين من البلاد ، فترجمت له وعبرت ، فاشتغل بها الناس. والملك سوق ما ينفق فيه جلب إليه ، فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية ممن كان أخوه الأمين قد أقصاهم وتتبعهم بالحبس والقتل ؛ فحشوا بدعة التجهم فى أذنه وقلبه فقبلها واستحسنها ودعا الناس إليها وعاقبهم عليها . فلم تطل مدته . فصار الأمر بعده إلى المعتصم ، وهو الذى ضرب أحمد بن حنبل ، فقام بالدعـــوة بعده ، والجهمية تصوب فعله وتدعو إليه ، وتخبره أن ذلك هو تنزيه الرب عن التشبيه والتجسيم . وهم الذين غلبوا على مجلسه وقربه ، والقضاة والولاة منهم . فإنهم تبع لملوكهم ومع هذا فلم يكونوا يتجاسرون على إلغاء النصوص وتقديم العقول والآراء عليها . فإن الإسلام كان فى ظهور وقوة ، وسوق الحديث نافقـــة ، وأعلام السنة على ظهر الأرض. ولكن كانوا على ذلك يحومون وحوله يدندنون ، وأخذوا الناس بالرغبة والرهبة ؛ فمن بين أعمى مستجيب : ومن بين مكره مفتد بنفسه منهم بإعطاء ما سألوه . وقلبه مطمئن بالإيمان . وثبت الله أقواماً جعل قلوبهم فى نصر دينه أقوى من الصخر وأشد من الحديد . فأقامهم لنصر دينه ، وجعلهم أئمة يقتدى بهم المؤمنون لما صبروا وكانوا بآياته يوقنون : فإنه بالصبر واليقين تنال الإمامة فى الدين . قال تعالى (وجعلناهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) فصبروا من الجهمية على الأذى الشديد ؛ ولم يتركوا سنة رسول الله ﷺ لما رغبوهم به من الوعد ولا لما أرعبوهم به من الوعيد . ثم أطفأ الله برحمته تلك الفتنة وأخمد تلك الكلمة ، ونصر السنة نصراً عزيزاً ، وفتح لأهلها فتحاً مبيناً ، حتى صرخ بها على رءوس المنابر ، ودعى إليها فى كل باد وحاضر ، وصنف فى ذلك الزمان فى السنة مالا يحصيه إلا الله .

ثم انقرض ذلك العصر وأهله ، وقام بعدهم ذريتهم يدعون إلى كتاب الله وسنة رسوله على بصيرة إلى أن جاء مالا قبل لأحد به وهم جنود إبليس حقاً ، المعارضون لما جاءت به الرسل بعقولهم وآرائهم . وهم القرامطة والباطنية والملاحدة ، ودعوهم إلى العقل المجرد ، وأن أمور الرسل تعارض المعقول ، فهم القائمون بهذه الطريقة حق القيام بالقول والفعل ، فجرى على الإسلام وأهله

منهم ما جرى ، وكسروا عسكر الخليفة مراراً عديدة ، وقتلوا الحـــاج قتلا ذريعاً ، وانتهوا إلى مكة فقتلوا بها من وصل من الحاج إليها وقلعوا الحجر الأسود من مكانه ، وقويت شوكتهم واستفحل أمرهم وعظمت بهم الرزية واشتدت بهم البلية .

وأصل طريقهم أن الذى أخبرت به الرسل قد عارضه العقل ؛ وإذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل . وفى زمانهم استولى الكفار على كثير من بلاد الإسلام بالمشرق والمغرب ، وكاد الإسلام أن ينهدم ركنه لولا دفاع الذى ضمن حفظه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . ثم خمدت دعوة هؤلاء فى المشرق وظهرت من المغرب قليلا قليلا ، حتى استفحلت وتمكنت واستولى أهلها على كثير من بلاد المغرب . ثم أخذوا يطأون البلاد حتى وصلوا إلى بلاد مصر فملكوها وبنوا بها القاهرة ؛ وأقاموا على هذه الدعوة مصرحين بها هم وولاتهم وقضاتهم وفى زمانهم صنفت رسائل إخـــوان الصفا والإشارات والشفا [1] وكتب ابن سينا ، فإنه قال : كان أبى من أهل الدعوة الحاكمية [2] وعطلت فى زمانهم السنة وكتبها والآثار جملة إلا فى الخفية ، وشعار هذه الدعوة تقديم العقل على الوحى ، واستولوا على بلاد المغرب ومصر والشام والحجاز ، واستولوا على العراق سنة وأهل السنة فيهم كأهل الذمة بين المسلمين ، بل كان لأهل الذمة من الأمان والجاه والعز عندهم ما ليس لأهل السنة . فكم أغمد من سيوفهم فى أعناق العلماء ، وكم مات فى سجونهم من ورثة الأنبياء ؛ حتى استنقذ الله الإسلام والمسلمين من أيديهم فى أيام نور الدين وابن أخيه صلاح الدين فأبلّ الإسلام من علته ، بعد ما وطن نفسه على العزاء ، وانتعش بعد طول الخمول حتى استبشر أهل الأرض والسماء . وأبدر هلاله بعد أن دخل فى المحاق . وثابت إليه روحه بعد أن بلغت التراق . وقيل من راق . واستنقذ الله بعبده وجنوده بيت المقدس من أيدى عبدة الصليب . وأخذ كل من أنصار الله ورسوله من نصرة دينه

(١) الاشارات والشفا لابن سينا (٢) نسبة إلى الحاكم أحد خلفاء الفاطميين

بنصيب . وعلت كلمة السنة وأذن بها على رءوس الأشهاد، ونادى المنادى يا أنصار الله لا تنكلوا عن الجهاد ، فإنه أبلغ الزاد ليوم المعاد .

فعاش الناس فى ذلك النور مدة حتى استولت الظلمة على بلاد الشرق ، فقدموا الآراء والعقول والسياسة والأذواق على الوحى . وظهرت فيهم الفلسفة والمنطق وتوابعهما . فبعث الله عليهم عباداً أولى بأس شديد فجاسوا خلال الديار وعاثوا فى القرى والأمصار وكاد الإسلام أن يذهب اسمه وينمحى رسمه . وكان مشار هذه الفئة وعالمها الذى يرجع إليه وزعيمها المعول فيها عليه ، شيخ شيوخ المعارضين بين الوحى والعقل ؛ وإمامهم فى وقته نصير الشرك والكفر (الطوسى) فلم يعلم فى عصره أحد عارض بين العقل والنقل معارضة رام بها إبطال النقل بالكلية مثله ، فإنه أقام الدعوة الفلسفية ، واتخذ الإشارات عوضاً عن السور والآيات . وقال : هذه عقليات قطعية برهانية قدقابلت تلك النقليات الخطابية ؛ واستعرض أهل الإسلام وعلماء أهل الإيمان والقرآن والسنة على السيف ؛ فلم يبق منهم إلا من قد أعجزه ، قصداً لإبطال الدعوة الإسلامية ، وجعل مدارس المسلمين وأوقافهم للنجسية السحرة والمنجمين والفلاسفة والملاحدة والمنطقيين ؛ ورأى إبطال الأذان وتحويل الصلاة إلى القطب الشمالى ، فحال بينه وبين ذلك من تكفل بحفظ الإسلام ونصره ، وهذا كله من ثمرة المعارضين بين الوحى والعقل .

ولتكن قصة شيخ هؤلاء القديم (١) منك على ذكر كل وقت ، فإنه أول من عارض بين العقل والنقل ، وقدم العقل ، فكان من أمره ما قص الله ، وورث الشيخ تلامذته هذه المعارضة . فلم يزل يجرى على الأنبياء وأتباعهم منها كل محنة وبلية وأصل كل بلية فى العالم كما قال محمد الشهرستانى : من معارضة النص بالرأى وتقديم الهوى على الشرع . والناس إلى اليوم فى شرور هذه المعارضة . ثم ظهر مع هذا الشيخ المتأخر المعارض أشياء لم تكن تعرف قبله :

---

(١) إبليس لعنه الله .

حسيات العميدى ، وحقائق ابن عربى ، وتشكيكات الرازى وقام سوق الفلسفة والمنطق وعلوم أعداء الرسل .

ثم نظر الله إلى عباده وانتصر لكتابه ودينه ، وأقام جنداً يغزو ملوك هؤلاء بالسيف والسنان ، وجنداً يغزو علماءهم بالحجة والبرهان . ثم نبغت نابغة منهم فى رأس القرن السابع فأقام الله لدينه شيخ الإسلام أبا العباس أحمد ابن تيمية قدس الله روحه ، فأقام على غزوهم مدة حياته باليد والقلب واللسان ؛ وكشف للناس باطلهم وبين تلبيسهم وتدليسهم وقابلهم بصريح المعقول وصحيح المنقول ، وشفى واشتفى ، وبيّن تناقضهم ومفارقتهم لحكم العقل الذى به يدلون وإليه يدعون ، وإنهم أترك الناس لأحكامه وقضاياه ، فلا وحى ولا عقل ، فأرداهم فى حفرهم ؛ ورشقهم بسهامهم ، وبين أن صحيح معقولاتهم خدم لنصوص الأنبياء ، فجزاه الله عن الإسلام وأهله خيراً .

الوجه التاسع والثلاثون : إنه قد ثبت بالعقل الصريح والنقل الصحيح ثبوت صفات الكمال للرب سبحانه . وإنه أحق بالكمال من كل ما سواه . وأنه يجب أن تكون القوة كلها لله ، وكذا العزة والعلم والقدرة والكلام ، وسائر صفات الكمال ؛ وقام البرهان السمعى والعقلى على أنه يمتنع أن يشترك فى الكمال التام اثنان ، وأن الكمال التام لا يكون إلا لواحد ، وهاتان مقدمتان يقينيتان معلومتان بصريح العقل ، وجاءت نصوص الأنبياء مفصلة بما فى صريح العقل إدراكه قطعاً . فاتفق على ذلك العقل والنقل ، قال الله تعالى (ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً) وقد اختلف فى تعلق قوله (أن القوة لله جميعاً) بماذا ؟ فقالت طائفة : هو مفعول يرى أى فلو يرون أن القوة لله جميعاً لما عصوه ولما كذبوا رسله وقدموا عقولهم على وحيه . وقالت طائفة: بل المعنى لأن القوة لله جميعاً ، وجواب لو محذوف على التقدير . أى ولو يرى هؤلاء حالهم وما أعد الله لهم إذ يرون العذاب لرأوا أمراً عظيماً . ثم قال (أن القوة لله جميعاً) وقال (إن الأمر كله لله) وقال النبى ﷺ فى دعاء الاستفتاح « لبيك وسعديك والخير كله فى يديك » وفى الأثر الآخر « اللهم لك الحمد كله

ولك الملك كله ، وبيدك الخير كله ، وإليك يرجع الأمر كله » .

فلله سبحانه كل صفة كمال وهو موصوف بتلك الصفات كلها . ونذكر من ذلك صفة واحدة يعتبر بها فى سائر الصفات : وهو أنك لو فرضت جمال الخلق كلهم من أولهم إلى آخرهم اجتمع لشخص واحد منهم ، ثم كان الخلق كلهم على جمال ذلك الشخص لكان نسبته إلى جمال الرب تبارك وتعالى دون نسبة سراج ضعيف إلى جرم الشمس وكذلك قوته سبحانه وعلمه وسمعه وبصره وكلامه وقدرته ورحمته وحكمته وجوده وسائر صفاته وهذا مما دلت عليه آياته الكونية والسمعية ، وأخبرت به رسله عنه كما فى الصحيح عنه ﷺ « إن الله لا ينام ولا ينبغى له أن ينام ، يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه »

فإذا كانت سبحات وجهه الأعلى لا يقوم لها شىء من خلقه ، ولو كشف حجاب النور عن تلك السبحات لأحرق العالم العلوى والسفلى ، فما الظن بجلال ذلك الوجه الكريم وعظمته وكبريائه وكماله وجلاله وجماله ؟ وإذا كانت السموات مع سعتها وعظمتها يجعلها على إصبع من أصابعه والأرض على إصبع والبحار على إصبع والجبال على إصبع ، فما الظن باليد الكريمة التى هى صفة من صفات ذاته ؟ وإذا كان يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات بأقطار الأرض والسموات فلا تشتبه عليه ولا تختلط عليه . ولا يغلطه سمع عن سمع ، ويرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء تحت أطباق الأرض فى الليلة الظلماء . ويعلم ما تسره القلوب وأخفى منه . وهو ما لم يخطر لها إنه سيخطر لها . ولو كان البحر المحيط بالعالم مداداً ويحيط به من بعده سبعة أبحر كلها مداد وجميع أشجار الأرض . وهو كل نبت قام على ساقه مما يحصد ومما لا يحصد ، أقلام يكتب بها ، نفدت الأقلام والبحار ولم ينفد كلامه .

وهذا وغيره بعض ما تعرّف به إلى عباده من كماله ، وإلا فلا يمكن لأحد قط أن يحصى ثناء عليه ، بل هو كما أثنى على نفسه . فكل الثناء وكل الحمد وكل

المجد ، وكل الكمال له سبحانه . هو الذى وصلت إليه عقول أهل الإثبات وتلقوه عن الرسل ولا يحتاجون فى ثبوت علمهم وجزمهم بذلك إلى الجواب عن الشبه القادحة فى ذاك ، وإذا وردت عليهم لم تقدح فيما علموه وعرفوه ضرورة من كون ربهم تبارك وتعالى كذلك وفوق ذلك .

فلو قال قائل : هذا الذى علمتموه لا يثبت إلا بالجواب عما عارضه من العقليات . قالوا ، لقائل هذه المقالة : هذا كذب وبهت : فإن الأمور الحسية والعقلية اليقينية قد وقع فيها شبهات كثيرة تعارض ما علم بالحس والعقل ، فلو توقف علمنا بذلك على الجواب عنها وحلها لم يثبت لنا ولا لأحد علم بشيء من الأشياء : ولا نهاية لما تقذف به النفوس من الشبه الخيالية وهى من جنس الوساوس والخطرات والخيالات التى لا تزال تحدث فى النفوس شيئاً فشيئاً ، بل إذا جزمنا بثبوت الشيء جزمنا ببطلان ما يناقض ثبوته . ولم يكن ما يقدر من الشبه الخيالية على نقيضه مانعاً من جزمنا به ، ولو كانت الشبهة ما كانت ، فما من موجود يدركه الحس إلا ويمكن كثير من الناس أن يقيم على عدمه شبهاً كثيرة يعجز السامع عن حلها . ولو شئنا لذكرنا لك طرفاً منها تعلم أنه أقوى من شبه الجهمية النفاة لعلو الرب على خلقه وكلامه وصفاته .

وقد رأيت أو سمعت ما أقامه كثير من المتكلمين من الشبه على أن الإنسان تتبدل نفسه الناطقة فى الساعة الواحدة أكثر من ألف مرة ، وكل لحظة تذهب روحه وتفارقه وتحدث له روح أخرى غيرها أبداً . وما أقاموه من الشبه على أن السموات والأرض والجبال والبحار تتبدل كل لحظة ويخلفها غيرها ، وما أقاموه من الشبه على أن روح الإنسان ليست فيه ولا خارجة عنه ، وزعموا أن هذا أصح المذاهب فى الروح ، وما أقاموه من الشبه أن الإنسان إذا انتقل من مكان إلى مكان لم يمر على تلك الأمكنة الأخرى التى من مبدأ حركته ونهايتها ولا قطعها ولا حاذاها ، وهى مسألة طفرة النظام ؛ وأضعاف أضعاف ذلك .

وهؤلاء طائفة الاحدة من الإتحادية كلهم يقولون إن ذات الخالق هى عين ذات

المخلوق ولا فرق بينهما البتة ، وإن الإثنين واحد ، وإنما الحس والوهم يغلط في التعدد ويقيمون على ذلك شبهاً كثيرة قد نظمها ابن الفارض في قصيدته ، وذكرها صاحب الفتوحات في نصوصه وغيرها ، وهذه الشبه كلها من واد واحد ، وهي خزانة الوساوس ولو لم نجزم بما علمناه إلا بعد العلم برد تلك الشبهات لم يثبت لنا علم أبداً . فالعاقل إذا علم أن هذا الخبر صادق علم أن كل ما عارضه فهو كذب ، ولم يحتج لأن يعرف أعيان الأخبار المعارضة له ولا وجوهها ، والله المستعان .

الوجه الأربعون : إن الطريق التي سلكها نفاة الصفات والعلو والتكلم من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم هي بعينها الطريق التي سلكها إخوانهم من الملاحدة في معارضة نصوص المعاد بآرائهم وعقولهم ومقدماتها ؛ ثم نقلوها بعينها إلى ما أمروا به من الأعمال كالصلوات الخمس والزكاة والحج والصيام ، فجعلوها للعامة دون الخاصة ، فآل الأمر بهم إلى أن ألحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفق عليها جميع الملل وجاءت بها جميع الرسل ؛ وهي الإيمان بالله ، واليوم الآخر ، والأعمال الصالحة قال تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) .

فهؤلاء الملاحدة يحتجون على نفاة الصفات بما وافقوهم عليه من الإعراض عن نصوص الوحي ونفي الصفات ؛ كما ذكر ابن سينا في رسالته الاضحوية ، فإنه قال فيها ، لما ذكر حجة من أثبت معاد البدن ؛ وأن الداعي لهم إلى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الأموات . فقال : وأما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الملة الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة . ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والأين ومتى والوضع والتغيير ؛ حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون

لها شريك فى النوع ، أو يكون جزء وجودى كمى أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة فيه ، ولا حيث تصح الإشارة إليها بأنها هنا أو هناك ، وهذا ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور . ولو أتى هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة والعبرانيين الأجلاف لسارعوا إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان بمعدوم لا وجود له أصلا ، ولهذا ورد ما فى التوراة تشبيهاً كله ، ثم إنه لم يرد فى الفرقان من الإشارات إلى هذا الأمر الأهم شىء ، ولا إلى تصريح ما يحتاج إليه فى التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر ، وبعضه جاء تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له . وأما الأحاديث التشبيهية فأكثر من أن تحصى ولكن أبى القوم إلا أن يقبلوها.

فإذا كان الأمر فى التوحيد هذا ، فكيف بما بعده من الأمور الاعتقادية؟

ولبعض الناس أن يقول : إن للعرب توسعاً فى الكلام ومجازاً ، وان الألفاظ التشبيهية مثل الوجه واليد والإتيان فى ظل الغمام ، والمجىء والذهاب والضحك والحياء صحيحة ولكن مستعملة استعارة ومجازاً . قال : ويدل على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة أن المواضع التى يوردونها حجة فى أن العرب تستعمل هذه المعانى بالاستعارات والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع مثلها يصلح أن تستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيه تلبيس .

وأما قوله فى (فى ظل من الغمام) وقوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) على القسمة المذكورة وما جرى مجراه — فليس تذهب الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية ، فإن كان أريد فيها ذلك إضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والتشبيه والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحاً .

وقوله (يد الله فوق أيديهم) وقوله (ما فرطت فى جنب الله)فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع فى الكلام ، ولا يشك فى ذلك اثنان من فصحاء العرب ، ولا تلبيس على ذى معرفة فى لغتهم ، كما تلتبس فى تلك الأمثلة ؛ فإن هذه الأمثلة لا يقع شبهة أنها مستعارة مجازية ، كذلك فى تلك لا يقع شبهة فى

أنها ليست استعارية ولا مجازية ، ولا يراد فيها شيء غير الظاهر .

ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة ، فأين التوكيد والعبارة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض الذى يدعو إليه حقيقة هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة ؟

ثم قال فى ضمن كلامه : إن الشريعة الجائية على لسان نبينا جاءت أفضل ما يمكن أن تجيء بمثله الشرائع وأكمله . ولهذا صلحت أن تكون خاتمة الشرائع وآخر الملل . قال : وأين الإشارة إلى الدقيق من المعانى المشيرة إلى علم التوحيد، مثل إنه عالم بالذات ، أو عالم بعلم ، قادر بالذات ، أو قادر بقدرة، واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة ، تعالى عنها بوجه من الوجوه ، متحيز الذات أو منزه عن الجهات ، فإنه لا يخلو إما أن تكون هذه المعانى واجباً تحققها وإتقان المذهب الحق فيها ، أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والروية فيها ، فإن كان البحث فيها معفواً عنه وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مأخوذ به، فجل مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية ، وإن كان فرضاً محكما فواجب أن يكون بما صرح به فى الشريعة ، وليس التصريح المعمى أو الملبس أو المقتصر بالإشارة والإيماء ، بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه والموفى حق البيان والإيضاح والتعريف على معانيه ، فإن المبرزين المنفقين أيامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المعانى الغامضة يحتاجون فى تفهم هذه المعانى إلى فضل وشرح عبارة فكيف غتم العبرانيين[1] وأهل الوبر من العرب ؟ لعمرى لو كلف الله رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المنغلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم ، ثم سامه أن يستنجز منهم الإيمان والإجابة غير متمهل فيه ، وسامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفه شططا ، وأن يفعل ما ليس فى قوة البشر . اللهم إلا أن تدركهم حالة إلهية ، وقوة علوية ، وإلهام سماوى ، فتكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها وتبليغه غير محتاج إليه .

---

(١) الأغتم من لا يفصح شيئاً

وهب أن الكتاب العزيز جاء على لغة العرب وعادة لسانهم فى الاستعارة والمجاز ، فما قولهم فى الكتاب العبرانى ، وكله من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟ وليس لقائل أن يقول ذلك الكتاب محرف ، وأنى يحرف كلية كتاب منتشر فى الأمم لا يطاق تعدادهم ؟ وبلادهم متباينة وأوهامهم متباينة ، منهم يهـــودى ونصرانى ، وهم أمتان متعاديتان فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربة مالا يفهمون بالتمثيل والتشبيه ، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة ، قال : فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة فى هذا الباب ، يعنى أمر المعاد ؟ ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة كان بعيداً عن إدراك بدائه الأذهان تحقيقها ، ولم يكن سبيل للشرائع إلى الدعوة إليها والتحذير عنها إلا بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام ، فكيف يكون وجود شىء آخر لو لم يكن للشىء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشىء الأول على حالته ؟ فهذا هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً أن ظاهر الشرائع غير محتج به فى مثل هذه الأبواب .

فتأمل هذا الملحد ، بل رأس ملاحدة الملة ، ودخوله فى الإلحاد من باب نفى الصفات ، وتسلطه فى إلحاده على المعطلة النفاة بما وافقوه عليه من النفى ، وإلزامه لهم أن يكون الخطاب بالمعاد جمهورياً أو مجازاً أو استعارة ، كما قالوا فى نصوص الصفات التى اشترك هو وهم فى تسميتها تشبيهاً وتجسيما ، مع أنها أكثر تنوعا وأظهر معنى وأبين دلالة من نصوص المعاد . فإذا ساغ لكم أن تصرفوها عن ظاهرها بما لا تحتمله اللغة فصرف هذه عن ظواهرها أسهل .

ثم زاد هذا الملحد عليهم باعترافه بأن نصوص الصفات لا يمكن حملها كلها على الاستعارة والمجاز ، وأن يقال إن ظاهرها غير مراد ، وأن لذلك الاستعمال مواضع تليق به حيث يكون دعوى ذلك فى غيرها غلطا محضاً كما فى مثل قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) . فمع هذا التقسيم والتنويع يمتنع المجاز ، فإنما أريد ما دل اللفظ عليه ظاهراً . ومع هذا فقد ساعدتم على امتناعه لقيام الدليل العقلى عليه . فهكذا نفعل نحن

فى نصوص المعاد سواء . فهذا حاصل كلامه وإلزامه ودخوله إلى الإلحاد من باب نفى الصفات والتجهم .

وطريق الرد المستقيم فى إبطال قوله وقول المعطلة جميعاً أن يقال : لا يخلو إما يكون الرسول يعرف ما دل عليه العقل بزعمكم من إنكار علو الله على خلقه واستوائه على عرشه . وتكليمه لرسله وملائكته . أو لم يعرف ذلك ؟ فإن قلتم لم يكن يعرفه . كانت الجهمية المعطلة والملاحدة والمعتزلة والقرامطة والباطنية والنصيرية والإسماعيلية وأمثالهم أعلم بالله وأسمائه وصفاته . وما يجب له ويمتنع عليه من رسله وأتباعهم ، وإن كان يعرفه امتنع أن لا يتكلم به يوما من الدهر مع أحد من خاصته وأهل سره .

ومن المعلوم قطعاً أن رسول الله ﷺ لم يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهر للناس . ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهر للناس . بل كل من كان به أخص وبحاله أعرف كان أعظم موافقة له وتصديقاً له على ما أظهره وبينه وأخبر به . فلو كان الحق فى الباطن خلاف ما أظهره لزم أحد الأمرين : إما أن يكون جاهلا به . أو كاتماً له عن الخاصة والعامة ومظهراً خلافه للخاصة والعامة . وهذا من أعظم الأمور امتناعاً . ومدعيه فى غاية الوقاحة والبهت . ولهذا لما علم هؤلاء أنه يستحيل كتمان ذلك عن خواصه وضعوا أحاديث بينوا فيها أنه كان له خطاب مع خاصته غير الخطاب العامى . مثل الحديث المختلق المفترى عن عمر أنه قال « كان رسول الله ﷺ يتحدث مع أبى بكر وكنت كالزنجى بينهما » ومثل ما يدعيه الرافضة أنه كان عند على علم خاص يخالف هذا الظاهر .

ولما علم الله تعالى أن ذلك يدعى فى على وفق من سأله : هل عندكم من رسول الله ﷺ شىء خصكم به دون الناس ؟ فقال « لا . والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما أسر النبى ﷺ إلينا شيئاً كتمه عن غيرنا إلا فهماً يؤتيه الله عبداً فى كتابه

وما فى هذه الصحيفة ، وكان فيها العقول [١] والديات وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا الحديث فى الصحيحين .

وما ذكره ابن سينا من أنه لم يرد فى القرآن من الإشارة إلى توحيده شىء ، فكلام غير صحيح . وهذا دليل على أنه باطل لا حقيقة له ، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال . وكذلك ما ذكره من أن من المواضع التى ذكرت فيها الصفات مالا يحتمل اللفظ فيه إلا معنى واحداً كما ذكره فى قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك) فهو حجة على من نفى حقيقة ذلك ومدلوله من المعطلة نفاة الصفات وهو حجة عليه وعليهم جميعاً ، وموافقتهم له على التعطيل لا تنفعه ، فإن ذلك حجة جدلية لا علمية ، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن يسلم ذلك له . فإذا تبين بالعقل الصريح ما يوافق النقل الصحيح دل ذلك على فساد قوله وقولهم جميعاً .

وكذلك قوله : هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة فأين التوحيد ، والدلالة والتصريح على التوحيد المحض الذى تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة ؟ كلام صحيح لو كان ما قاله النفاة حقاً ، فإنه على قولهم لا يكون هذا الدين القيم قد بين التوحيد الحق أصلا .

وحينئذ فنقول : إن التوحيد الذى دعا إليه هؤلاء الملاحدة هو من أعظم الإلحاد فى أسماء الرب وصفاته وأفعاله ، وهو حقيقة الكفر وتعطيل العالم عن صانعه . وتعطيل الصانع الذى أثبتوه عن صفات كماله . فشرك عباد الأصنام والأوثان والشمس والقمر والكواكب خير من توحيد هؤلاء بكثير ، فإنه شرك فى الإلهية مع إثبات صانع العالم وصفاته وأفعاله وقدرته ومشيئته وعلمه بالكليات والجزئيات ، وتوحيد هؤلاء تعطيل لربوبيته وإلهيته وسائر صفاته ، وهذا التوحيد ملازم لأعظم أنواع الشرك ، ولهذا كلما كان الرجل أعظم تعطيلا كان أعظم شركاً .

---

(١) العقل الدية ، لأن الابل كانت تعقل بفناء أولياء القتيل أى شدها فى عقالها ليسلمها إليهم . سميت بالمصدر .

وتوحيد الجهمية والفلاسفة مناقض لتوحيد الرسل من كل وجه ، فإن مضمونه إنكار حياة الرب وعلمه وقدرته وسمعه وبصره وكلامه واستوائه على عرشه ، ورؤية المؤمنين له بأبصارهم عيانا من فوقهم يوم القيامة ، وإنكار وجهه الأعلى ، ويديه وبجيئه وإتيانه ومحبته ورضاه وغضبه وضحكه . وسائر ما أخبر به الرسول عنه . ومعلوم أن هذا التوحيد هو نفس تكذيب الرسول بما أخبر به عن الله ، فاستعار له أصحابه اسم التوحيد .

ثم يقال : لو كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة المعطلون لكان قبول الفطر له أعظم من قبولها للاثبات الذى هو ضلال وباطل عندهم . فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والباطل ؛ وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق . ولولا ما فى القلوب من الإستعداد لمعرفة الحقائق لم يمكن النظر والاستدلال والخطاب والكلام والفهم والإفهام . كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها ، فكما أن فى الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافى ، ففى القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك ، وخاصة العقل التفريق بين الحق والباطل ، كما أن خاصة السمع التفريق بين لأصوات حسنها وقبيحها ، وخاصة البصر التمييز بين المرئيات وأشكالها وألوانها ومقاديرها فإذا ادعيتم على العقول أنها لا تقبل الحق ، وأنها لو صرح لها به لأنكرته ولم تذعن إلى الإيمان . فقد سلبتم العقول خاصتها وقلبتم الحقيقة التى خلقها الله وفطرها عليها ، وكان نفس ما ذكرتم أن الرسل لو خاطبت به الناس لنفروا عن الإيمان من أعظم الحجج عليكم : وأنه مخالف للعقل والفطرة ، كما هو مخالف للسمع والوحى .

فتأمل هذا الوجه فإنه كاف فى إبطال قولهم . ولهذا إذا أراد أهله أن يدعوا الناس إليه ويقبلوه منهم وطأوا إليه توطيئات ، وقدموا له مقدمات يثبتوها فى القلب درجة بعد درجة ، ولا يصرحون به أولا ؛ حتى إذا أحكموا ذلك البناء استعاروا له ألفاظاً مزخرفة ، واستعاروا المخالفة ألفاظاً شنيعة ، فتجتمع تلك المقدمات التى قدموها ، وتلك الألفاظ التى زخرفوها ؛ وتلك

الشناعات التى على من خالفهم شنعوها . فهنالك إن لم يمسك الإيمان من يمسك السموات والأرض أن تزولا . وألا ترحل عن القلب ترحل الغيث استدبرته الريح .

الوجه الحادى والأربعون : إن لوازم هذا القول معلومة البطلان بالضرورة من دين الإسلام ، وهى من أعظم الكفر ؛ وبطلان الإلزام يستلزم بطلان ملزومه : فإن من لوازمه أنه لا يستفاد من خبر الرسول عن الله فى هذا الباب علم ولا هدى، ولا بيان الحق فى نفسه. ومن لوازمه أن يكون كلامه متضمناً لضد ذلك فى ظاهره وحقيقته . ومن لوازمه القدح فى معرفته وعلمه ، أو فى فصاحته وبيانه أو فى نصحه وإرادته كما تقدم تقريره مراراً . ومن لوازمه أن يكون المعطلة النفاة أعلم بالله منه أو أنصح . ومن لوازمه أن يكون أشرف الكتب وأشرف الرسل قد قصر فى هذا الباب غاية التقصير ؛ وأفرط فى التجسيم والتشبيه غاية الإفراط. وتنوع فيه غاية التنوع . فمرة يقول « أين الله ؟ » ومرة يقر عليها من سأله ولا ينكرها . ومرة يشير بأصبعه ومرة يضع يده على عينه وأذنه حين يخبر عن سمع الرب وبصره . ومرة يصفه بالمجىء والنزول والإتيان والانطلاق والمشى والهرولة . ومرة يثبت له الوجه والعين واليد والأصبع والقدم والرجل والضحك والفرح والرضا والغضب والكلام والتكليم والنداء بالصوت والمناجاة ورؤيته مواجهة عياناً بالأبصار من فوقهم ومحاضراته لهم محاضرة ورفع الحجاب بينه وبينهم . وتجليه لهم واستدعاءهم لزيارته وسلامه عليهم سلاماً حقيقياً (قولا من رب رحيم) واستماعه وأذنه لحسن الصوت إذا تلا كلامه . وخلقه ما يشاء بيده . وكتابته كلامه بيده . ويصفه بالإرادة والمشيئة والقدرة والقوة والحياء . وقبض السموات وطيها بيده والأرض بيده الأخرى . ووضعه السموات على أصبع والأرض على أصبع والجبال على أصبع والشجر على أصبع . إلى أضعاف ذلك مما إذا سمعه المعطلة سبحوا الله ونزهوه جحوداً وإنكاراً ، لا إيماناً وتصديقاً ، كما ضحك منه رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقاً لقائله[1] وما شهد

(١) كما تقدم فى خبر الحبر .

لقائله بالإيمان شهد له هؤلاء بالكفر والضلال ، وما أوصى بتبليغه إلى الأمة وإظهاره ، يوصى هؤلاء بكتمانه وإخفائه ، وما أطلقه على ربه لئلا يطلق عليه ضده ونقيضه ، يطلق عليه هؤلاء ضده ونقيضه وما نزه ربه عنه من العيوب والنقائص ، يمسكون عن تنزيهه عنه . وإن اعتقدوا أنه منزه عنه ، ويبالغون فى تنزيهه عما وصف به نفسه . فتراهم يبالغون أعظم المبالغة فى تنزيهه عن استوائه على عرشه وعلوه على خلقه ، وتكلمه بالقرآن حقيقة ؛ وإثبات الوجه واليد والعين له ، ما لا يبالغون مثله ولا قريباً منه فى تنزيهه عن الظلم والعبث ؛ والفعل لا لحكمة ، والتكلم بما ظاهره ضلال ومحال . وتراهم إذا أثبتوا ؛ أثبتوا مجملا لا تعرفه القلوب ولا تميز بينه وبين العدم ؛ وإذا نفوا ، نفوا نفياً مفصلا يتضمن تعطيل ما أثبته الرسول حقيقة .

فهذا وأضعاف أضعافه من لوازم قول المعطلة . ومن لوازمه أن القلوب لا تحبه ولا تريده ولا تبتهج له ولا تشتاق إليه ، ولا تلتذ بالنظر إلى وجهه الكريم فى دار النعيم ، صرحوا بذلك كله . وقالوا . هذا كله إنما يصح تعلقه بالمحدث لا بالقديم . قالوا : وإرادته ومحبته محال . لأن الإرادة إنما تتعلق بالمعدوم لا بالموجود ، والمحبة إنما تكون لمناسبة بين المحب والمحبوب ؛ ولا مناسبة بين القديم والمحدث .

ومن لوازمه أعظم العقوق لأبيهم آدم ، فإن من خصائصه أن الله خلقه بيده ، فقالوا إنما خلقه بقدرته ، فلم يجعلوا له مزية على إبليس فى خلقه . ومن لوازمه ، بل صرحوا به جحدهم خلة إبراهيم الخليل ، وقالوا : هى حاجته وفقره وفاقته إلى الله ، فلم يثبتوا له بذلك مزية على أحد من الخلق ، إذ كل أحد فقير إلى الله بالذات وإن غاب شعوره بفقره عن قلبه أحياناً ، فهو يعلم أنه فقير إليه فى كل نفس وطرفة عين . ومن لوازمه ، بل صرحوا به أن الله تعالى لم يكلم موسى تكليما ، وإنما خلق كلاماً فى الهواء أسمعه إياه فكلمه فى الريح لا أنه أسمعه كلامه الذى هو صفة من صفاته قائم بذاته ، لا يصدق الجهمى بهذا أبداً .

ومن لوازمه بل صرحوا به ، أن رسول الله ﷺ لم يعرج به إلى الله حقيقة ولم يدن من ربه حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى ، ولم يرفع من عند موسى إلى عند ربه مراراً يسأله التخفيف لأمته . فإن من ، وإلى ، عندهم فى حق الله تعالى محال ، فإنها تستلزم المكان ابتداء وانتهاء .

ومن لوازمه أن الله تعالى لم يفعل شيئاً ولا يفعل شيئاً البتة ؛ فإن الفعل عندهم عين المفعول ، وهو غير قائم بالرب ، فلم يقم به عندهم فعل أصلا ، وسموه فاعلا من غير فعل يقوم به ؛ كما سموه مريداً من غير إرادة تقوم به ، وسموه متكلماً من غير كلام يقوم به ، وسماه زعيمهم المتأخر عند الله وعند عباده عالماً من غير علم يقوم به حيث قال : العلم هو المعلوم كما قالوا الفعل هو المفعول

ومن لوازمه أنه لا يسمع ولا يبصر ، ولا يرضى ولا يغضب ، ولا يحب ولا يبغض ؛ فإن ذلك من مقولة : أن ينفك ، وهذه المقولة لا تتعلق به وهى فى حقه محال ، كما نفوا علوه على خلقه واستواءه على عرشه بكون ذلك من مقولة الأين وهى ممتنعة عليه ، كما نفوا استواءه على عرشه ، لأن ذلك من مقولة الوضع المستحيل ثبوتها له . ولوازم قولهم أضعاف أضعاف ما ذكرناه .

الوجه الثانى والأربعون : إن هؤلاء المعارضين للوحى بآرائهم جعلوا كلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة التى لا يتمسك بها فى العلم واليقين .

قال الرازى فى نهايته : الفصل السابع فى تزييف الطرق الضعيفة وهى أربع : ثم ذكر نفى الشىء لانتفاء دليله . وذكر القياس ، وذكر الإلزامات . ثم قال : والرابع هو التمسك بالسمعيات . وهذا تصريح بأن التمسك بكلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة ، وأخذ فى تقرير ذلك فقال : المطالب على أقسام ثلاثة : منها ما يستحيل العلم بها بواسطة السمع ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى .

قال : أما القسم الاول فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحال تصحيحه بالسمع من قبيل العلم بوجود الصانع ، وكونه مختاراً وعالماً

بكل المعلومات وصدق الرسول . قال : وأما القسم الثانى فهو ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر إذا لم يجده الانسان من نفسه ولا يدركه بشيء من حواسه ؛ فإن حصول غراب على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مطلقاً ، وليس هناك ما يقتضى وجوب أحد طرفيه أصلا وهو غائب عن الحس والنفس استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق .

وأما القسم الثالث فهو معرفة وجوب الواجبات وإمكان الممكنات واستحالة المستحيلات الذى يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها مثل مسئلة الرؤية والصفات ، الوحدانية وغيرها . ثم عدد أمثلة .

ثم قال : إذا عرفت ذلك فنقول . أما إن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها فى الأصول فى القسم الأول فهو ظاهر ، وإلا وقع الدور ، وإما أنه يجب استعمالها فى القسم الثانى فهو ظاهر كما سلف . واما الثالث فنفى جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال ، وذلك لأنا لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلى على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق بأنه يجب تأويل الدليل السمعى لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى الدليل العقلى ؛ فإما أن يكذب بالعقل وإما أن يؤول النقل ، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل . فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه ، فإذاً لا يكون العقل مقطوع الصحة ، وإذاً تصحيح النقل يرد العقل ويتضمن القدح فى النقل . وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلا ، وتعين تأويل النقل ، فإذاً الدليل السمعى لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا بشرط أم لا يوجد دليل عقلى على خلاف ظاهره . فحينئذ لا يكون الدليل النقلى مفيداً للمطلوب إلا إذا تبين أنه ليس فى العقل ما يقتضى خلاف ظاهره ، ولا سبيل لنا إلى إثبات ذلك إلا من وجهين : إما أن نقيم دلالة عقلية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلى ، وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلة غير محتاج إليه ، وإما بأن نزيف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل ، وذلك ضعيف ، لما بينا من

أنه لايلزم من فساد ماذكروه إلا أن يكون هنا لك معارض أصلا، إلا أن نقول إنه لا دليل على هذه المعارضات، فوجب نفيه لكنا زيفنا هذه الطريقة، يعنى انتفاء الشيء لانتفاء دليله أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقـــدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة الأخرى، وحينئذ يحتاج إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدة من هذه المقدمات التى لا نهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر .

فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يقتضى خلاف الدليل النقلى ، وثبت أن الدليل النقلى تتوقف إفادته لليقين على مقدمة غير يقينية : وهى عدم دليل عقلى . وكل ما تنبنى صحته على ما لا يكون يقينياً لا يكون هو أيضا يقينياً ، فثبت أن الدليل النقلى من هذا القسم لا يكون مفيداً لليقين .

قال : وهذا بخلاف الأدلة العقلية فإنها مركبة من مقدمات لا يكتفى منها بان لا يعلم فسادها ، بل لابد وأن يعلم بالبديهة صحتها إذ يعلم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة . ومتى كان كذلك استحال أن يوجد ما يعارضه لإستحالة التعارض فى العلوم البديهية . ثم قال : فإن قيل : إن الله سبحانه لما أسمع المكلف الكلام الذى يشعر ظاهره بشيء . فلو كان فى العقل ما يدل على بطلان ذاك الشيء وجب عليه سبحانه أن يخطر ببال المكلف ذاك الدليل . وإلا كان ذلك تلبيساً من الله تعالى وأنه غير جائز .

قلنا : هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح ، وإنه يجب على الله سبحانه شيء، ونحن لا نقول بذلك سلمنا ذاك ، فلم قلتم إنه يجب على الله أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلى ؟ وبيانه : إن الله تعالى إنما يكون ملبساً على المكلف لو أسمعه كلاماً يمتنع عقلا أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره وليس الأمر كذلك ، لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر فتقدير أن يكون الأمر كذلك ، لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر ، فعلى هذا إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيـــام الاحتمال الذى ذكرنا كان ذلك التقصير واقعاً من المكلف . لا من قبل الله تعالى . حيث قطع لا فى موضع القطع ، فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى ببال المكلف ذلك الدليل

العقلى المعارض للدليل السمعى أن يكون ممكناً ملبساً . قال فخرج بما ذكرنا أن الأدلة النقلية لا يجوز التمسك بها فى باب المسائل العقلية ، نعم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين كما فى مسئلة الإجماع وخبر الواحد وتارة لإفادة الظن كما فى الأحكام الشرعية — اهـ كلامه .

فليتدبر المؤمن هذا الكلام أوله على آخره وآخره على أوله ليتبين له ما ذكرناه عنهم من العزل التام للقرآن والسنة من أن يستفاد منهما علم أو يقين فى باب معرفة الله وما يجب له وما يمتنع عليه . وأنه لا يجوز أن يحتج بكلام الله ورسوله فى شىء من هذه المسائل . وإن الله تعالى يجوز عليه التدليس والتلبيس على الخلق وتوريطهم فى طرق الضلال . وتعريضهم لإعتقاد الباطل والمحال ، وإن العباد مقصرون غاية التقصير إذا حملوا كلام الله ورسوله على حقيقته ، ونطقوا بمضمون ما أخبرا به . حيث لم يشكوا فى ذلك ، أو قد يكون فى العقل ما يعارضه ويناقضه ، وإن غاية ما يمكن أن يحتج بكلام الله ورسوله عليه من الجزئيات ما كان مثل الإخبار بأن على قلة جبل قاف غراباً صفته كيت وكيت ؛ أو على مسألة الإجماع وخبر الواحد ، وإن مقدمات أدلة القرآن والسنة غير معلومة ولا متيقنة الصحة ، ومقدمات أدلة أرسطو صاحب المنطق والفارابى وابن سينا وإخوانهم قطعية معلومة الصحة ، وإنه لا طريق لنا إلى العلم بصحة الأدلة فى باب الإيمان بالله وأسمائه وصفاته البتة ؛ لتوقفها على انتفاء مالا طريق لنا إلى العلم بانتفائه . وأن الاستدلال بكلام الله ورسوله فى ذلك فضلة لا يحتاج إليها ، بل هى مستغنى عنها إذا كان موافقاً للعقل .

فتأمل هذا البناء الذى بنوه ، هل فى قواعد الإلحاد أعظم هدماً منه لقواعد الدين ، وأشد مناقضة منه لوحى رب العالمين ؟ وبطلان هذا الأصل معلوم بالاضطرار من دين جميع الرسل ؛ وعند جميع أهل الملل .

وهذه الوجوه المتقدمة التى ذكرناها هى قليل من كثير مما يدل على بطلانه ، ومقصودنا من ذكره اعترافهم به بألسنتهم لا بإلزامنا لهم به وتمام إبطاله أن

نبين فساد كل مقدمة من مقدمات الدليل الذى عارضوا به النقل أنها مخالفة للعقل كما هى مناقضة للوحى .

الوجه الثالث والأربعون : إن السمع حجة الله على خلقه ؛ وكذلك العقل، فهو سبحانه أقام عليهم حجته بما ركبه فيهم من العقل ؛ وإن ما أنزل إليهم من السمع مالا يدفعه العقل . فإن العقل الصريح لا يتناقض فى نفسه ، كما أن السمع الصحيح لا يتناقض فى نفسه . وكذلك العقل مع السمع ، فحجج الله وبيناته لا تتناقض ولا تتعارض ؛ ولكن تتوافق وتتعاضد ؛ وأنت لا تجد سمعاً صحيحاً عارضه معقول مقبول عند كافة العقلاء أو أكثرهم ، بل العقل الصريح يدفع المعقـــول المعارض للسمع الصحيح ؛ وهذا يظهر بالإمتحان فى كل مسألة عورض فيها السمع بالمعقول . ونحن نذكر من ذلك مثالا واحداً يعلم به ما عداه فنقول .

قالت الفرقة الجامعة بين التجهم ونفى القدر ؛ معطلة الصفات: صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه ، وقيام المعجزة الدالة على صدقه؛ موقوف على العلم بأن الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة الدالة على صدقه. والعلم بذلك موقوف على العلم بقبحه وعلى أن الله تعالى لا يفعل القبيح ؛ وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على العلم بأنه غنى عنه عالم بقبحه ، والغنى عن القبيح العالم بقبحه لا يفعله ؛ وغناء عنه موقوف على أنه ليس بجسم ؛ وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به ؛ وهى الصفات والأفعال، ونفى ذلك موقوف على مادل عليه حدوث الأجسام ؛ والذى دلنا على حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث ، وما لا تخلو عن الحوادث لا يسبقها ، ومالا يسبق الحوادث فهو حادث. وأيضاً فإنها لا تخلو عن الأعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين ، فهى حادثة ، فإذا لم تخل الأجسام عنها لزم حدوثها . وأيضاً فإن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة ؛ والمركب مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره ، وما افتقر إلى غيره لم يكن إلا حادثاً مخلوقاً . فالأجسام متماثلة ، كل ما صح على بعضها صح على جميعها وقد صح على بعضها التحليل والتركيب والاجتماع

والافتراق فيجب أن يصح على جميعها .

قالوا : وبهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسما وإمكان المعاد . فلو بطل الدليل الدال على حدوث الجسم بطل الدليل الدال على ثبوت الصانع وصدق الرسول . فصار العلم بثبوت الصانع وصدق الرسول وحدوث العالم وإمكان المعاد موقوفاً على نفي الصفات ، فإذا جاء في السمع ما يدل على إثبات الصفات والأفعال لم يمكن القول بموجبه ؛ ويعلم أن الرسول لم يرد إثبات ذلك . لأن إرادته للإثبات تنافي تصديقه . ثم إما أن كان يكذب الناقل، وإما أن يتأول المنقول . وإما أن يعرض عن ذلك جملة ويقول لا يعلم المراد .

فهذا أصل ما بني عليه القوم دينهم وإيمانهم . ولم يقيض لهم من يبين لهم فساد هذا الأصل ومخالفته لصريح العقل ، بل قيض لهم من المنتسبين إلى السنة من وافقهم عليه . ثم أخذ يشنع عليهم القول بنفي الصفات والأفعال وتكليم الرب لخلقه ورؤيتهم له في الدار الآخرة وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه ونزوله إلى سماء الدنيا . فأضحكهم عليه وأغراهم به . ونسبوه إلى ضعف العقل والحشو والبله . والمصيبة مركبة من عدوان هؤلاء ونفيهم . وتقصير أولئك وموافقتهم لهم في الأصل ثم تكفيرهم وتبديعهم .

وهذا الطريق . من الناس من يظنها من لوازم الإيمان . وأن الإيمان لا يتم إلا بها . ومن لم يعرف ربه بهذه الطريق لم يكن مؤمناً به ولا بما جاء به رسوله . وهذا يقوله الجهمية والمعتزلة ومتأخرو الأشعرية بل أكثرهم وكثير من المنتسبين إلى الأئمة الأربعة . وكثير من أهل الحديث والصوفية . ومن الناس من يقول : ليس الإيمان موقوفاً عليها ولا هي من لوازمه . وليست طريق الرسل . ويحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وإن لم يعتقد بطلانها . وهذا قول أبي الحسن الأشعري نفسه . فإنه صرح بذلك في رسالته إلى أهل الثغر ، وبين أنها طريق خطرة مذمومة محرمة وإن كانت غير باطلة ، ووافقه على هذا جماعة من أصحابه من أتباع الأئمة .

وقالت طائفة أخرى ، بل هي طريق في نفسها متناقضة مستلزمة لتكذيب

الرسول لا يتم سلوكها إلا بنفي ما أثبته ؛ وهى مستلزمة لنفي الصانع بالكلية ، كما هى مستلزمة لنفي صفاته ونفي أفعاله ، وهى مستلزمة لنفي المبدأ والمعاد ، فإن هذه الطريق لا تتم إلا بنفي سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه ، فضلا عن نفي علوه على خلقه ، ونفي الصفات الخبرية من أولها إلى آخرها ، ولا تتم إلا بنفي أفعاله جملة وأنه لا يفعل شيئاً ألبتة ، إذ لم يقم به فعل فاعل ، وفاعل بلا فعل محال فى بدائه العقول . فلو صحت هذه الطريق نفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقه للعالم وتدبيره له . وما يثبته أصحاب هذه الطريق من ذلك لا حقيقة له ، بل هو لفظ لا معنى له . فأنتم تثبتون ذلك وتصرخون بنفي لوازمه البينة التي لا ريب فيها وفى لزومها وتثبتون ما لا حقيقة له ، بل يخالف العقول كما تنفون ما يدل العقل الصريح على إثباته ولوازمه الباطلة أكثر من مائة لازم ، بل لا يحصى إلا بكلفة .

فأول لوازم هذه الطريقة نفي الصفات والأفعال ، ونفي العلو والكلام ، ونفي الرؤية ومن لوازمها القول بخلق القرآن . وبهذه الطريق استجازوا ضرب الإمام أحمد لما قال بما يخالفها من إثبات الصفات وتكلم الله بالقرآن ورؤيته فى الدار الآخرة ، وكان أرباب هذه الطريق هم المستولين على الخليفة فقالوا له : اضرب عنقه ، فإنه كافر مشبه مجسم . فقيل له إنك إن قتلته ثارت عليك العامة . فأمسك عن قتله بعد الضرب الشديد .

ومن لوازمه أن الرب كان معطلا عن الفعل من الأزل والفعل ممتنع عليه ثم انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بدون موجب فى ذلك الوقت دون ما قبله ، وهذا مما أغرى الفلاسفة بالقول بقدم العالم ورأوا أنه خير من القول بذلك ، بل حقيقة هذا القول : إن الفعل لم يزل ممتنعاً منه أزلا وأبداً ، إذ يستحيل قيامه به ، وعن هذه الطريق قال جهم ومن وافقه : بفناء الجنة وفناء أهلها وعدمهم عدماً محضاً ، وعنها قال أبو الهذيل العلاف : بفناء حركاتهم دون ذاتهم ، فإذا رفع اللقمة إلى فيه وفنيت الحركات بقيت يده ممدودة لا تتحرك ويبقى كذلك أبد الآبدين ، وعن هذه الطريق قالت الجهمية : إن الله فى كل مكان .

بذاته ، وقال اخوانهم ، إنه ليس فى العالم ، ولا خارج العالم ، ولا متصلا به ، ولا منفصلا عنه ولا مباينا له ولا محايثاً له ، ولا فوقه ولا خلفه ولا أمامه ، ولا ورائه ، وعنها قال من قال إن ما نشاهده من الأعراض الثابتة كالألوان والمقادير والأشكال تتبدل فى كل نفس ولحظة ويخلفها غيرها ؛ حتى قال من قال: إن الروح عرض وإن الإنسان يستحدث فى كل ساعة عدة أرواح تذهب له روح ويجيء غيرها . وعنها قال من قال : إن جسم انتن الرجيع وأخبثه مماثل لجسم أطيب الطيب فى الحد والحقيقة . لا فرق بينهما إلا بأمر عرضى . وأن جسم النار مساو لجسم الماء فى الحد والحقيقة . وعنها قالوا : إن الروائح والأصوات والمعارف والعلوم . تؤكل وتشرب وترى وتسمع وتلمس ، وأن الحواس الخمس تتعلق بكل موجود . وعنها نفوا عنه تعالى الرضى والغضب والمحبة والرحمة والرأفة والضحك والفرح ، بل ذلك كله إرادة محضة أو ثواب منفصل مخلوق . وعنها قالوا : ان الكلام معنى واحد بالعين ، لا ينقسم ولا يتبعض ، ولا له جزء ولا كل وهو الأمر بكل شيء مأمور ، والنهى عن كل مخبر عنه . وكذلك قالوا فى العلم : إنه أمر واحد فالعلم بوجود الشيء هو عين العلم بعدمه لا فرق بينها ألبتة بالتعلق . وكذلك قالوا : إن إرادة إيجاد الشيء هى نفس إرادة إعدامه ليس هنا إرادة ، كذلك رؤية زيد هى نفس رؤية عمرو . ومعلوم أن هذا لا يعقل ، بل هو مخالف لصريح العقل .

ومن العجب أنهم لم يثبتوا بها فى الحقيقة صانعاً ولا صفة من صفاته ولا فعلا من أفعاله ولا نبوة ولا مبدأ ولا معاداً ولا حكمة ، بل هى مستلزمة لنفى ذلك كله صريحاً ولزوماً بيناً .

وجاء آخرون فراموا إثبات الصفات والأفعال وموافقتهم فى هذه الطريق ، فتجشموا أمراً ممتنعاً واشتقوا طريقة لم يمكنهم الوفاء بها ، فجاؤا بطريق بين بين النفى والإثبات لم يوافقهم فيها المعطلة النفاة ولم يسلكوا فيها مسلك أهل الإثبات . وظنوا أنهم بذلك يجمعون بين المعقول والمنقول ، ويصلون فى هذه

الطريق إلى تصديق الرسول وصار كثير من الناس يحب النظر والبحث والمعقول،وهو مع ذلك يريد أن لايخرج عما جاء به الرسول ، ثم أصلوا تأصيلا مستلزماً لبطلان التفصيل ، ثم فصلوا تفصيلا على بطلان الأصل فصاروا حائرين بين التأصيل والتفصيل . وصار من طرد منهم هذا الأصل خارجا عن العقل والسمع بالكلية ، ومن لم يطرده متناقضاً مضطرب الأقوال .وقد سلك الناس فى إثبات الصانع وحدوث العالم طرقا متعددة سهلة قريبة موصلة إلى المقصود، لم يتعرضوا فيها لطريق هؤلاء بوجه .

قال الخطابى : وإنما سلك المتكلمون هذه الطريقة فى الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة وأخذوه عنهم ، وفى الأعراض اختلاف كثير ، منهم من ينكرها ولا يثبتها رأساً ، ومنهم من لا يفرق بينها وبين الجواهر فى أنها قائمة بنفسها كالجواهر (قلت) ومنهم من يقول بكونها وظهورها ومنهم من يقول بعدم بقائها ، ثم سلك طرقا فى إثبات الصانع منها الاستدلال بأحوال الإنسان من مبدئه إلى غايته ، والاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والأجرام العلوية وغير ذلك ثم قال : والاستدلال بطريق الأعراض لا يصح إلا بعد استبراء هذه الشبهة ، وطريقنا الذى سلكناه برىء من هذه الآفات سليم من هذه الريب.

قال : وقد سلك بعض مشايخنا فى هذه الطريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة التى دلائلها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها ، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها . فلما ثبتت النبوة صارت أصلا فى وجوب قبول ما دعا إليه الرسول ﷺ قال : وهذا النوع مقنع فى الاستدلال لمن لم يتسع فهمه لإدراك وجوه الأدلة ولم يتبين معانى تعلق الأدلة بمدلولاتها، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها .

(قلت) وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدلها على الصانع وصفاته وأفعاله ، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل ، ودلالتها ضرورية بنفسها . ولهذا يسميها الله تعالى آيات بينات ، وليس فى طرق الأدلة أوثق ولا

أقوى منها . فإن انقلاب عصا تقلها اليد ثعبانا عظيما يبتلع ما يمر به ثم يعود عصا كما كانت ، من أدل دليل على وجود الصانع وحياته وقدرته ومشيئته . وإرادته وعلمه بالكليات والجزئيات ، وعلى رسالة الرسول ، وعلى المبدأ والمعاد. فكل قواعد الدين فى هذه العصا وكذلك اليد ؛ وفلق البحر طرقا ، والماء قائم بينها كالحيطان ، ونتق الجبل من موضعه ورفعه على قدر العسكر العظيم فوق رؤوسهم ، وضرب حجر مربع بعصا فتسيل منه إثنتا عشرة عينا تكفى أمة عظيمة .

وكذلك سائر آيات الأنبياء كاخراج ناقة عظيمة من صخرة تمخضت بها ثم انصدعت عنها والناس حولها ينظرون . وكذلك تصوير طائر من طين ثم ينفخ فيه النبي فينقلب طائراً ذا لحم ودم وريش وأجنحة يطير بمشهد من الناس. وكذلك ايماء الرسول إلى القمر فينشق نصفين بحيث يراه الحاضر والغائب ويخبر به كما رآه الحاضرين . وأمثال ذلك مما هو من أعظم الأدلة على الصانع وصفاته وأفعاله وصدق رسله واليوم الآخر. وهذه من طرق القرآن التى أرشد إليها عباده ودلهم بها ، كما دلهم بما يشاهدونه من أحوال الحيوان والنبات والمطر والسحاب والحوادث التى فى الجو وأحوال العلويات من السماء والشمس والقمر والنجوم ، وأحوال النطفة وتقلبها طبقاً بعد طبق ، حتى صارت انسانا سميعاً بصيراً حياً متكلماً عالماً قادرا يفعل الأفعال العجيبة ويعلم العلوم العظيمة. وكل طريق من هذه الطرق أصح وأقرب وأوصل من طرق المتكلمين ، التى لو صحت لكان فيها من التطويل والتعقيد والتعسير ما يمنع الحكمة الإلهية والرحمة الربانية ، أن يدل بها عباده عليه وعلى صدق رسله وعلى اليوم الآخر .فأين هذه الطريق العسرة الباطلة المستلزمة لتعطيل الرب عن صفاته وأفعاله وكلامه وعلوه على خلقه وسائر ما أخبر به عن نفسه ، وأخبر به عنه رسوله ﷺ إلى طرق القرآن التى هى ضد هذه الطريق من كل وجه ، وكل طريق منها كافية شافية هادية،

هذا ؛ وإن القرآن وحده لمن جعل الله له نوراً أعظم آية ودليل على هذه المطالب ، وليس فى الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصح دلالة منه من وجوه

متعددة . فأدلته مثل ضوء الشمس للبصر ، لايلحقها إشكال ، ولا يغير فى وجه دلالتها إجمال ،ولا يعارضها تجويز واحتمال ، تلج الأسماع بلا استئذان ، وتحل من العقول محل الماء الزلال ، من الصادى الظمآن لا يمكن أحداً أن يقدح فيها قدحا يوقع فى اللبس ، إلا إن أمكنه أن يقدح بالظهيرة صحواً فى طلوع الشمس. ومن عجيب شأنها أنها تستلزم المدلول استلزاما بيناً وتنبه على جواب المعترض تنبيها لطيفا . وهذا الأمر إنما هو لمن نور الله بصيرته وفتح عين قلبه لأدلة القرآن فلا تعجب من منكر أو معترض أو معارض .

وقل للعيون العمى للشمس أعين   سواك تراها فى مغيب ومطلع
وسامح نفوساً أطفأ الله نورها   بأهوائها لا تستفيق ولا تعى

فأى دليل على الله أصح من الأدلة التى تضمنها كتابه ؟ كقوله تعالى (أفى الله شك فاطر السماوات والأرض ؟) وقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ؟)وقوله تعالى(إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) وما لا يحصى من الآيات الكريمات .

الوجه الرابع والأربعون: أنك إذا أخذت لوازم المشترك المطلق والمقيد والمميز ، وميزت هذا من هذا صح نظرك ومناظرتك . وذلك أن الصفة تلزمها لوازم من حيث هى، فهذه اللوازم يجب إثباتها ولا يصح نفيها، إذ نفيها ملزوم لنفى الصفة . مثاله : الفعل والإدراك للحياة ، فإن كل حى فاعل مدرك ، وإدراك المسموعات بصفة السمع ، وإدراك المبصرات بصفة البصر ، وكشف المعلومات بصفة العلم والتمييز لهذه الصفات . فهذه اللوازم يمتنع رفعها عن الصفة ، فإنها ذاتية لها ، ولا ترتفع إلا برفع الصفة ، ويلزمها لوازم من حيث كونها صفة القديم ، مثل كونها واجبة قديمة عامة التعلق ، فإن صفة العلم واجبة لله قديمة غير حادثة ، متعلقة بكل معلوم على التفصيل . وهذه اللوازم منتفية عن العلم

الذى هو صفة المخلوقين، ويلزمها لوازم من حيث كونها ممكنة حادثة بعد أن لم تكن مخلوقة غير صالحة للعموم مفارقة له . فهذه اللوازم يستحيل إضافتها إلى القديم . واجعل هذا التفصيل ميزاناً لك فى جميع الصفات والأفعال ، واعتصم به فى نفى التشبيه والتمثيل ، وفى بطلان النفى والتعطيل . واعتبره فى العلو والاستواء تجد هذه الصفة يلزمها كون العالى فوق السافل فى القديم والحديث ، فهذا الإلزام حق لا يجوز نفيه ، ويلزمها كون السافل حاوياً للأعلى محيطاً به حاملا له ، والأعلى مفتقراً إليه ، وهذا فى بعض المخلوقات لا فى كلها ، بل بعضها لا يفتقر فيه الأعلى إلى الأسفل ، ولا يحويه الأسفل ولا يحيط به ولا يحمله . كالسماء مع الأرض فالرب تعالى أجل شأناً وأعظم أن يلزم من علوه ذلك ، بل لوازم علوه من خصائصه ؛ وهى حمله السافل وفقر السافل إليه : وغناه سبحانه عنه وإحاطته عز وجل به ؛ فهو فوق العرش ، مع حمله العرش وحملته ، وغناه عن العرش ؛ وفقر العرش إليه ؛ وإحاطته بالعرش ، وعدم إحاطة العرش به ؛ وحصره للعرش ، وعدم حصر العرش له . وهذه اللوازم منتفية عن المخلوقين ، ولو ميز أهل التعطيل هذا التمييز لهدوا إلى سواء السبيل ، ولما فارقوا الدليل.

الوجه الخامس والأربعون : إن الأصل الذى قادهم إلى التعطيل ، واعتقاد المعارضة بين الوحى والعقل أصل واحد ، وهو منشأ ضلال بنى آدم ، وهو الفرار من تعدد صفات الواحد وتكثر أسمائه الدالة على صفاته ، وقيام الأمور المتجددة به ، وهذا لا محذور فيه ، بل هو الحق الذى لا يثبت كونه سبحانه رباً وإلهاً وخالقاً إلا به ، ونفيه جحد للصانع بالكلية . وهذا القدر اللازم لجميع طوائف أهل الأرض على اختلاف مللهم وعلومهم ، حتى لمن أنكر الصانع بالكلية وأنكره رأساً ، فإنه يضطر إلى الإقرار بذلك وإن قام عنده ألف شبهة أو أكثر على خلافه . وأما من أقر بالصانع فهو مضطر إلى أن يقر بكونه حياً عالما قادراً مريداً حكيما فعالا ، ومع إقراره بذلك فقد اضطر إلى القول بتعدد صفات الواحد ، وتكثر أسمائه وأفعاله ، فلو تكثرت ما تكثرت لم يلزم من

تكثرها وتعددها محذور بوجه من الوجوه .

(وإن قال) أنا أنفيها بالجملة ولا أثبت تعددها بوجه (قيل له) فهو هذه الموجودات أو غيرها (فإن قال) غيرها (قيل) هو خالقها أم لا ؟ (فإن قال) هو خالقها (قيل له) قيل هو قادر عليها عالم بها مريد لها أم لا ؟ (فإن قال) نعم هو كذلك ، اضطر إلى تعدد صفاته وتكثرها ، وإن نفى ذلك كان جاحداً للصانع بالكلية . ويستدل عليه بما يستدل على الزنادقة الدهرية ، ويقال لهم ما قالت الرسل لأممهم : أفي الله شك ؟ وهل يستدل عليه بدليل هو أظهر للعقول من إقرارها به وبربوبيته .

وليس يصح فى الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

(فإن قال) أنا أثبته موجوداً واجب الوجود لا صفة له (قيل له) فكل موجود على قولك أكمل منه ، وضلال اليهود والنصارى وعباد الأصنام أعرف به منك ، وأقرب إلى الحق والصواب منك وأما فرارك من قيام الأمور المتجددة به ففررت من أمر لا يثبت كونه إلهاً ورباً وخالقاً إلا به . ولا يتقدر كونه صانعاً لهذا العالم مع نفيه أبداً ؛ وهو لازم لجميع طوائف أهل الأرض حتى الفلاسفة الذين هم أبعد الخلق من إثبات الصفات . ولهذا قال بعض عقلاء الفلاسفة : إنه لا يتقرر كونه رب العالمين إلا بإثبات ذلك . قال : والإجلال من هذا الإجلال واجب ، والتنزيه من هذا التنزيه متعين . قال بعض العلماء : وهذه المسئلة يقوم عليها قريب من ألف دليل عقلي وسمعي و الكتب الإلهية والنصوص النبوية ناطقة بذلك ، وإنكاره إنكار لما علم بالضرورة من دين الرسل أنهم جاءوا به .

(ونحن نقول) إن كل سورة من القرآن تتضمن إثبات هذه المسئلة ، وفيها أنواع من الأدلة عليها ، فأدلتها تزيد على عشرة آلاف دليل . فأول سورة فى القرآن تدل عليها من وجوه كثيرة ، وهى سورة أم الكتاب ، فإن قوله (الحمد لله) يدل عليها ، فإنه سبحانه يحمد على أفعاله كما حمد نفسه عليها فى كتابه وحمده عليها رسله وملائكته والمؤمنون من عباده . فمن لا فعل له البتة كيف يحمد على

ذلك ؟ فالأفعال هي المقتضية للحمد ، ولهذا تجده مقروناً بها كقوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) (الحمد لله الذي هدانا لهذا) (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب)

الثاني قوله (رب العالمين) وربوبيته للعالم تتضمن تصرفه فيه وتدبيره له وإنفاذ أمره كل وقت فيه ، وكونه معه كل ساعة في شأن : يخلق ويرزق ويحيي ويميت ويخفض ويرفع ويعطي ويمنع ويعز ويذل ، ويصرف الأمور بمشيئته وإرادته ، وإنكار ذلك إنكار لربوبيته وإلهيته وملكه .

الثالث (الرحمن الرحيم) وهو الذي يرحم بقدرته ومشيئته من لم يكن له راحما قبل ذلك . الرابع قوله (مالك يوم الدين) والملك هو المتصرف فيما هو ملك عليه ومالك له . ومن لا تصرف له ولا يقوم به فعل البتة لا يعقل له ثبوت ملك . الخامس قوله (أهدنا الصراط المستقيم) فهذا سؤال الفعل يفعله لهم لم يكن موجوداً قبل ذلك ، وهي الهداية التي هي فعله . السادس قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) وفعله القائم به وهو الإنعام فلو لم يقم به فعل الأنعام لم يكن للنعمة وجود البتة . السابع قوله (غير المغضوب عليهم) وهم الذين غضب الله عليهم بعد ما أوجدهم وقام بهم سبب الغضب . إذ الغضب على المعدوم محال . وقد ثبت عن النبي ﷺ ، أن العبد إذا قال : الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى : حمدني عبدي ، وإذا قال الرحمن الرحيم . قال الله تعالى : أثنى على عبدي ، فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال الله تعالى : مجدني عبدي ، وإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال الله تعالى : هذا بيني وبين عبدي نصفين ، نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال : أهدنا الصراط المستقيم . إلى آخرها ، قال الله تعالى : هذا لعبدي ولعبدي ما سأل ، فهذه أدلة من الفاتحة وحدها .

فتأمل أدلة الكتاب العزيز على هذا الأصل تجدها فوق عد العادين ، حتى انك تجد في الآية الواحدة على اختصار لفظها عدة أدلة كقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ففي هذه الآية عدة أدلة (أحدها) قوله . إنما أمره ؛ وهذا أمر التكوين الذي لا يتأخر عنه أمر المكون بل يعقبه (الثاني)

إذا أراد شيئاً . (وإذا) تخلص الفعل للاستقبال (الثالث) أن يقول له كن فيكون (وإن) تخلص المضارع للاستقبال (الرابع) أن يقول ، فعل مضارع إما للحال وإما للاستقبال (الخامس) قوله : كن ؛ وهما حرفان يسبق أحدهما الآخر يعقبه الثاني (السادس) قوله : فيكون . والفاء للتعقيب يدل على أنه يكون عقب قوله : كن سواء لا يتأخر عنه ، وقوله تعالى (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) فهو سبحانه إنما كلمه ذلك الوقت . وقوله تعالى (وناديناه) (ويوم يناديهم فيقول) وقوله (وناداهما ربهما : ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ؟) فالنداء إنما حصل ذلك الوقت . وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) (وجاء ربك) (ثم استوى على العرش) (وإذا أردنا أن نهلك قرية) (فعال لما يريد) (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (يريد الله أن يخفف عنكم) (والله يريد أن يتوب عليكم) (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم فى الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل) (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله) (كل يوم هو فى شأن) وهذا عند النفاة لا حقيقة له . بل الشئون للمفعولات . وأما هو فله شأن واحد قديم . فهذه الأدلة السمعية وأضعاف أضعافها مما يشهد به صريح العقل ؛ فإنكار ذلك وإنكار تكثر الصفات وتعدد الأسماء هو أفسد للعقل والنقل وأفتح باب للمعارضة .

الوجه السادس والأربعون : أن يقال لهؤلاء المعارضين للوحى بعقولهم : إن من أئمتكم من يقول : إنه ليس فى العقل ما يوجب تنزيه الرب سبحانه عن النقائص ، ولم يقم على ذلك دليل عقلى أصلا ، صرح به الرازى ؛ وتلقاه عن الجوينى وأمثاله ، قالوا وإنما نفينا عنه النقائص بالإجماع ؛ وقد قدح الرازى وغيره من النفاة فى دلالة الإجماع ، وبينوا أنها ظنية لا قطعية ، فالقوم ليسوا قاطعين بتنزيه الله عن النقائص بل غاية ما عندهم فى ذلك الظن .

فيا أولى الألباب ؛ كيف تقوم الأدلة القطعية على نفى صفات كمال الله ونعوت جلاله وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه ، وتكلمه بالقرآن حقيقة وتكلمه

علوي ؛ حتى يدعي أن الأدلة السمعية على الله نصوص عنها صريح فعقل وأما تنزيهه عن العيوب والنقائص فلم يقم عليه دليل عقلي ولكن علمناه بالإجماع ، وقلتم إن دلالته ظنية ؟ ويكفيك في فساد عقل معارض الوحي إنه لم يقم عنده دليل عقلي على تنزيه ربه عن العيوب والنقائص .

الوجه السابع والأربعون : إن الله تعالى جعل بعض مخلوقاته عالياً على بعض ولم يلزم من ذلك مماثلة العالي للسافل ومشابهته له ، فهذا الماء فوق الأرض ، والهواء فوق الماء ، والنار فوق الهواء ، والأفلاك فوق ذلك . وليس عاليها مماثلا لسافلها . والتفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم من التفاوت الذي بين المخلوقات ، فكيف يلزم من علوه تشبيهه بخلقه .

(فان قلتم) وإن لم يلزم التشبية لكن يلزم التجسيم (قيل) انفصلوا أولا عن قول المعطلة للصفات : لو كان له سمع أو بصر أو حياة أو علم أو قدرة أو كلام لزم التجسيم . فاذا انفصلتم منهم ؛ فان أبيتم إلا الجواب قيل لكم ، ماتعنون بالتجسيم ؟ أتعنون به العلو على العالم والاستواء على العرش ، وهذا حاصل قولكم ؟ وحينئذ فما زدتم على إبطال ذلك بمجرد الدعوى التي اتحد فيها اللازم والملزوم بتقرير العبارة : وكأنكم قلتم : لو كان فوق العالم مستويا على عرشه لكان فوق العالم ، ولكنكم لبستم وأوهمتم .

وإن عنيتم بالجسم المركب من الجواهر الفردة . فجمهور العقلاء ينازعونكم في إثبات الجواهر الفردة فضلا عن تركيب الأجسام من ذلك ، فأنتم أبطلتم هذا التركيب الذي تدعيه الفلاسفة ، وهم أبطلوا التركيب الذي تدعونه من الجواهر الفردة ، وجمهور العقلاء أبطلوا هذا وهذا . فان كان هذا غير لازم في الأجسام المحسوسة المشاهدة ، بل هو باطل فكيف يدعى لزومه فيمن ليس كمثله شيء . وإن عنيتم بالتجسيم تميز شيء منه عن شيء قيل لكم انفصلوا أولا عن قول نفاة الصفات : لو كان له سمع وبصر وحياة وقدرة لزم أن يتميز منه شيء عن شيء وذلك عين التجسيم ؛ فإذا انفصلتم عنه أجبناكم بما تجيبونهم به ؛ فان أبيتم الا الجواب منا ؛ قلنا لكم : إنما قام الدليل على اثبات يم غني بنفسه

عن كل ما سواه ، وكل ما سواه فقير اليه . وكل أحد محتاج إليه . وليس محتاجا إلى أحد ؛ ووجود كل أحد يستفاد منه ، ووجوده ليس مستفاداً من غيره : ولم يقم الدليل على إستحالة تكثر أوصاف كماله وتعدد أسمائه الدالة على صفاته وأفعاله ، بل هو إله واحد ورب واحد . وإن تكثرت أوصافه وتعددت أسماؤه .

فصل

أخبر الناس بمقالات الفلاسفة قد حكى اتفاق الحكماء على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت على ذلك الشرائع ، وورد ذلك بطريق عقلى من جنس تقرير ابن كلاب . والحارث المحاسبي . وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعرى . والقاضى أبي بكر الباقلانى . وأبي الحسن بن الزاغونى . وغيرهم ممن يقول ان الله فوق العرش وليس بجسم . قال هؤلاء : وإثبات صفة العلو والفوقية له سبحانه لا يوجب الجسمية . بل ولا إثبات المكان . وبنى الفلاسفة ذلك على ما ذكره ابن رشد : أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى الملاقى للسطح الظاهر من الجسم المحوى . فمكان الإنسان عندهم هو باطن الهواء المحيط به ، وكل سطح باطن فهو مكان للسطح الظاهر مما يلاقيه . ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوى شيئاً ؛ فلا مكان هناك إذ لو كان هناك مكان حاوى لسطح الجسم لكان الحاوى جسما . ولهذا قال فإذا قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذى يمتنع وجوده هناك هو وجود جسم لا وجود ما ليس بجسم وقرر إمكان ذلك كما قرر إثباته بما ذكر من أنه لابد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس فيجب أن يكون فى جهة العلو والذى يمكن منازعوه من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة ان يقولوا : لا يمكن أن يوجد هناك شيء لا جسم ولا غير جسم أما غير الجسم فلما ذكر وأما الجسم فلأن كونه مشاراً إليه بأنه هناك يستلزم أن يكون جسما وحينئذ فيقول هؤلاء المثبتون لمن ينازعهم فى ذلك : وجود موجود قائم بنفسه ليس وراء أجسام العالم ولا

داخلا فى العالم إما أن يكون ممكناً أو لا يكون، فإن لم يكن ممكناً بطل قولكم، وإن كان ممكناً فوجود موجود وراء أجسام العالم وليس بجسم أولى بالجواز. ثم إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا فى العالم ولا خارجا عنه ولا يشار إليه وعرضنا عليه وجود موجود يشار إليه فوق العالم ليس بجسم كان إنكار العقل للأول أعظم، وامتناعه فيه أظهر من إنكاره للثانى وامتناعه فيه، فإن كان حكم العقل فى الأول القبول وجب قبول الثانى وإن كان الثانى مردوداً وجب رد الأول ولا يمكن العقل الصريح أن يقبل الأول ويرد الثانى أبداً.

(فصل) ثم أنه سبحانه لو لم تقبل الاشارة الحسية إليه كما أشار إليه النبى ﷺ حساً بأصبعه بمشهد الجمع الأعظم وقبل ممن شهد لها[1] بالإيمان الإشارة الحسية إليه. فإما أن يقال: إنه يقبل الإشارة المعنوية فقط أو لا يقبلها أيضاً كما لا يقبل الحسية. فإن لم يقبل لا هذه ولا هذه، فهو عدم محض، بل العدم المقيد المضاف يقبل الإشارة المعنوية دون الحسية، وان قبل الإشارة الحسية[2] لزم أن يكون معنى من المعانى، لا ذاتاً خارجية. وهذا مما لا حيلة فى دفعه. فمن أنكر جواز الإشارة الحسية إليه فلابد له من أحد أمرين: إما أن يجعله معدوما أو معنى من المعانى. لا ذاتاً قائمة بنفسها.

الوجه الثامن والأربعون: إن من أعجب العجب أن هؤلاء الذين فروا من القول بعلو الله واستوائه على عرشه خشية التشبيه والتجسيم قد اعترفوا بأنه لا يمكنهم إثبات الصانع إلا بنوع من التشبيه والتمثيل، كما قال الآمدى فى مسئلة حدوث الأجسام، لما ذكر شبه القائلين بالقدم، قال: الوجه العاشر: لو كان محدثاً، فمحدثه إما أن يكون مساوياً له من كل وجه؛ أو مخالفاً له من كل وجه، أو مماثلا له من وجه ومخالفا له من وجه، فإن كان الأول فهو حادث، والكلام، فيه كالكلام فى الأول، ويلزم التسلسل الممتنع. وإن كان الثانى، فالمحدث له

(١) أى من الجارية حينما قالت «إن الله فى السماء» وأشارت إليها.

(٢) كذا بالأصل ولعل الصواب «وإن لم يقبل الاشارة الحسية وقبل المعنوية».

ليس بموجود ، وإلا لما كان مخالفا له من كل وجه ، وهو خلاف الفرض ، وإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون مفيداً للوجود ، وإن كان الثالث ، فمن جهة ما هو مماثل للحادث يجب أن يكون حادثا ، والكلام فيه كالأول ، وهو التسلسل المحال ، وهذه المحالات إنما نشأت من القول بكونه محدثا للعالم .

قال : والجواب عن هذه الشبهة أن المختار من أقسامها إنما هو القسم الثالث ، ولا يلزم من كون القديم مماثلا للحادث من وجه أن يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا بل لا مانع من الاختلاف بينهما فى صفة القدم والحدوث . وانما تماثلا بأمر آخر وهذا كالسواد والبياض يختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه ، وإلا لما اشتركا فى العرضية والكونية والحدوث ، ولاستحالة تماثلهما من كل وجه ؛ والا كان السواد بياضاً ؛ ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض من وجه أن يكون مماثلا له فى صفة البياضية .

فيقال : يا لله العجب : هلا قبلتم هذا الجواب فى اثبات علو الله على خلقه واستوائه على عرشه وإثبات صفات كماله كلها ، وأجبتم بهذا الجواب من قال لكم من المعطلة والنفاة : لو كان له صفات لزم مماثلته للمخلوقات ؟ ولم لا تقنعون من أهل السنة المثبتين لصفات كماله بمثل هذا الجواب الذى أجبتم به من أنكر حدوث العالم ؟ بل اذا أجابوكم به قلبتم لهم ظهر المجن . وصرحتم بتكفيرهم وتبديعهم ، واذا أجبتم أنتم به بعينه كنتم موحدين .

فصل

يقال : هل للرب ماهية متميزة عن سائر الماهيات يختص بها لذاته ، أم تقولون لا ماهية له ؟ فإن قلتم بالثانى كان هذا إنكاراً له وجحوداً : أو جعله وجوداً مطلقاً لا ماهية له . وإن قلتم : بل له ذات مخصوصة وماهية متميزة عن سائر الذوات والماهيات . قيل لكم : فماهيته وذاته غير متناهية بل ذاهبة فى الابعاد إلى غير نهاية ، أم متناهية ؟ فإن قلتم بالأول ؛ لزم منه محالات غير

واحدة . وإن قلتم بالثانى ، بطل قولكم . ولزم إثبات المباينة والجهة ، وهذا الاحيد عنه . وإن قلتم : لا نقول له ماهية ولا ليست له ماهية ، قيل : لا يليق بالعقول المخالفة لما جاءت به الرسل إلا هذا المحال والباطل ، وإن قلتم بل له ذات مخصوصة وماهية متميزة عن سائر الماهيات ، ولا نقول : إنها متناهية ولا غير متناهية ، لأنها لا تقبل واحداً من الأمرين . قيل . التناهى وعدم التناهى يتقابلان تقابل السلب والإيجاب ، فلا واسطة بينهما ، كما لا واسطة بين الوجود والعدم . والقدم والحدوث ، والسبق والمقارنه ، والقيام بالنفس والقيام بالغير ، وتقدير قسم آخر لا يقبل واحداً من الأمرين تقدير ذهنى يفرضه الذهن كما يفرض سائر المحالات ولا يدل ذلك على وجوده فى الخارج ولا إمكانه ، ألا ترى أن قائلا لو قال : التقسيم يقتضى أن المعلوم إما قديم وإما حادث ، وإما قديم حادث ، وإما لا قديم ولا حادث ، كان التقسيم ذهنياً لا خارجياً وإن سلب النقيضين فى ذلك كله فى الإحالة كإثبات النقيضين ؟

﴿ فصل ﴾ يقال : ذاته سبحانه ؛ إما أن تكون قابلة العلو على العالم ، أو لا تكون قابلة ، فإن كانت قابلة وجب وجود المقبول لأنه صفة كمال ، وإلا لم تقبله ، لأن قبولها لذلك هو من لوازمها ، كقبول الذات للعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ، فوجدوا هذا إلزاماً للذات ضرورة ، ولأنها إذا قبلته فلو لم تتصف به لاتصفت بضده ، وهو نقص يتعالى الله ويتقدس عنه . وإن لم تكن قابلة للعلو لزم أن يكون قابل العلو أكمل منها ؛ لأن ما يقبل أن يكون عالياً ، وإن لم يكن عالياً أكمل ممن لا يقبل العلو وما قبله وكان عالياً أكمل ممن قبله ولم يكن عالياً . فالمراتب ثلاثة : أدناها مالا يقبل العلو وأعلاها ما قبله واتصف به . والذى يوضح ذلك : أن مالا يقبل أن يكون فوق غيره ولا عالياً عليه ، إما أن يكون عرضاً من الأعراض لا يقوم بنفسه ، ولا يقبل أن يكون عالياً على غيره ؛ وإما أن يكون أمراً عدمياً لا يقبل ذلك ، وأما إثبات ذات قائمة بنفسها متصفة بالسمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة والعلم والفعل . ومع ذلك لا تقبل أن تكون عالية على غيرها ، فهذا بإمكان تصوره قبل التصديق بوجوده[1] وليس

(١) كذا بالأصل ولعله سقط كلمة (أحوج)

مع من ادعى إمكانه إلا الكليات ، وكلاهما وجوده ذهني لا وجود له في الخارج وإلا فما له وجود خارجي ، وهو قائم بنفسه له ذات يختص بها عن سائر الذوات موصوف بصفات الحي الفعال لا يمكن إلحاقه بالكليات والمجردات التي هي خيالات ذهنية لا أمور خارجية ، وقد اعترف المتكلمون بأن وجود الكليات والمجردات إنما هو في الأذهان لا في الأعيان .

﴿ فصل ﴾ الجهمية المعطلة معترفون بوصفه تعالى بعلو القهر وعلو القدر ، وأن ذلك كمال لا نقص ، وأنه من لوازم ذاته ، فيقال : ما أثبتم به هذين النوعين من العلو والفوقية هو بعينه حجة خصومكم عليكم في إثبات علو الذات له سبحانه ، وما نفيتم به علو الذات يلزمكم أن تنفوا به ذينك الوجهين من العلو ، فأحد الأمرين لازم لكم ولا بد ، إما أن تثبتوا له سبحانه العلو المطلق من كل وجه ذاتاً وقهراً وقدراً ، وإما أن تنفوا ذلك كله ، فإنكم إنما نفيتم علو ذاته سبحانه بناء على لزوم التجسيم ، وهو لازم فيما أثبتموه من وجهي العلو ، فإن الذات القاهرة لغيرها التي هي أعلى قدراً من غيرها . إن لم يعقل كونها غير جسم لزمكم التجسيم وإن عقل كونها غير جسم فكيف لا يعقل أن تكون الذات العالية على سائر الذوات غير جسم ؟ وكيف لزم التجسيم من هذا العلو ولم يلزم من ذلك العلو ؟ .

(فإن قلتم) لأن هذا العلو يستلزم تميز شيء عن شيء منه (قيل لكم) في الذهن أو في الخارج ؟ فإن قلتم : في الخارج ، كذبتم وافتريتم وأضحكتم عليكم العقلاء ، وإن قلتم في الذهن ، فهو للإلزام لكل من أثبت للعالم رباً خالقاً . ولا خلاص من ذلك إلا بإنكار وجوده رأساً .

يوضحه : أن الفلاسفة لما أوردوا عليكم هذه الحجة بعينها في نفي الصفات أجبتم عنها بأن قلتم : واللفظ للرازي في نهايته ، فقال ، قوله : يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية ، فتكون تلك الحقيقة ممكنة — قلنا إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي فلا يلزم احتياج تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها ، وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك

الذات المخصوصة هذلك مما يلزمه ؛ فأين المحال ؟ قال : وأيضاً فعندكم الاضافات صفات وجودية فى الخارج ، فيلزمكم ما ألزمتمونا فى الصفات فى الصور المرتسمة فى ذاته من المعقولات . قال: ومما يحقق فساد قول الفلاسفة أنهم قالوا : ان الله عالم بالكليات وقالوا : ان العلم بالشىء عبارة عن حصول صورة مساوية المعلوم فى العالم ، وقالوا : إن صورة المعلومات موجودة فى ذات الله ؛ حتى ابن سينا قال : إن تلك الصفة إذا كانت غير داخلة فى الذات كانت من لوازم الذات ومن كان هذا مذهباً له ، كيف يمكنه أن ينكر الصفات ؟ قال : وفى الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة ، لأن الصفاتية يقولون : إن الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون : هذه الصفات صور عقلية عوارض متقومة بالذات، والذى يسميه الصفاتى صفة يسميه الفلسفى عارضاً ، والذى يسميه الصفاتى قياما يسميه الفيلسوف قواما ومقوما ولا فرق إلا فى العبارات ، وإلا فلا فرق فى المعنى . هذا لفظه .

فيقول له مثبتوا العلو . هلا قنعت منا بهذا الجواب بعينه حتى قلت يلزم من علوه أن يتميز منه شىء عن شىء ، ويلزم وقوع الكثرة فى الحقيقة الإلهية، وتكون قد وافقت السمع ونصوص الانبياء وكتب الله كلها وأدلة العقول والفطر الصحيحة وإجماع أهل السنة قاطبة ؟

﴿ فصل ﴾ هذه الحجة العقلية القطعية وهى الاحتجاج بكون الرب قائماً بنفسه على كونه مبايناً للعالم ، وذلك ملزوم لكونه فوقه عالياً عليه بالذات ، لما كانت حجة صحيحة لا يمكن مدافعتها، وكانت مما ناظر بها الكرامية أبا إسحاق الاسفرائينى فر أبو إسحاق إلى كون الرب قائماً بنفسه بالمعنى المعقول، وقال : لا نسلم أنه قائم بنفسه إلا بمعنى أنه غنى عن المحل ، فجعل قيامه بنفسه وصفا عدميا لا ثبوتيا ، وهذا لازم لسائر المعطلة النفاة لعلوه ، ومن المعلوم أن كون الشىء قائما بنفسه أبلغ من كونه قائما بغيره ، وإذا كان القيام العرض بغيره يمتنع أن يكون عدميا ، بل وجوديا ، فقيام الشىء بنفسه أحق ألا يكون أمراً عدميا بل وجوديا وإذا كان قيام المخلوق بنفسه صفة كمال وهو مفتقر الذات إلى غيره فقيام الغنى بذاته بنفسه أحق وأولى .

﴿ فصل ﴾ القيام بالنفس صفة كمال ، فالقائم بنفسه أكمل ممن لا يقوم بنفسه ، ومن كان غناه من لوازم ذاته فقيامه بنفسه من لوازم ذاته ، وهذه حقيقة قيوميته سبحانه وهو الحى القيوم ، والقيوم القائم بنفسه المقيم لغيره ، فمن أنكر قيامه بنفسه بالمعنى المعقول فقد أنكر قيوميته وأثبت له قياماً بالنفس يشاركه فيه العدم المحض ، بل جعل قيوميته أمراً عدمياً لا وصفاً ثبوتياً ، وهى عدم الحاجة إلى المحل ، ومعلوم أن المحال لا يحتاج إلى محل .

وأيضاً فإنه يقال له : ما تعنى بعدم الحاجة إلى المحل ، أتعنى به الأمر المعقول من قيام الشيء بنفسه الذى يفارق به العرض القائم بغيره أم تعنى به أمراً آخر ؟ فإن عنيت به الأول فهو المعنى المعقول ، والدليل قائم والإلزام صحيح ؛ وإن عنيت به أمراً آخر فإما أن يكون وجودياً ، وإما أن يكون عدمياً فإن كان عدميا والعدم لا شيء كاسمه ؛ فتعود قيومته سبحانه إلى لا شيء ؟ وإن عنيت به أمراً وجودياً غير المعنى المعقول الذى تعقله الخاصة والعامة فلابد من بيانه لينظر فيه ، هل يستلزم المباينة أم لا ؟

﴿ فصل ﴾ كل من أقر بوجود رب للعالم مدبر له ، لزمه الإقرار بمباينته لخلقه وعلوه عليهم ، وكل من أنكر مباينته وعلوه لزمه إنكاره وتعطيله ؛ فهاتان دعويان فى جانب النفى والإثبات ؛ أما الدعوى الأولى فإنه أولا أقر بالرب ؛ فإما أن يقر بأن له ذاتاً وماهية مخصوصة أو لا ؟ فإن لم يقر بذلك لم يقر بالرب ، فإن رباً لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء . وإن أقر بأن له ذاتاً مخصوصة وماهية ، فإما أن يقر بتعيينها أو يقول إنها غير معينة ؟ فإن قال : إنها غير معينة كانت خيالا فى الذهن لا فى الخارج ، فإنه لا يوجد فى الخارج إلا معين ، لا سيما وتلك الذات أولى من تعيين كل معين ، فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها وأن يوجد لها نظير ، فتعين ذاته سبحانه واجب ، وإذا أقر بأنها معينة لا كلية ، والعالم المشهود معين لا كلى ، لزم قطعاً مباينة أحد المتعينين الآخر ، فإنه إذا لم يباينه لم يعقل تميزه عنه وتعينه .

فإن قيل : هو يتعين بكونه لا داخلا فيه ولا خارجا عنه ، قيل : هذا —

وأنه — حقيقة قولكم : وهو عين المحال ، وهو تصريح منكم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه فإنه لو كان له ماهية يختص بها لكان تعينها لماهيته وذاته المخصوصة . وأنتم إنما جعلتم تعينه بأمر عدمي محض ونفي صرف ، وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجه عنه ، وهذا التعين لا يقتضي وجوده مما به يصح على العدم المحض ، وأيضا فالعدم المحض لا يعين المتعين ، فإنه لا شيء وإنما يعينه ذاته المخصوصة وصفاته ، فلزم قطعا من اثبات ذاته تعين تلك الذات ؛ ومن تعينها مباينتها للمخلوقات ، ومن المباينة لعلو عليها لما تقدم من تقريره وصح مقتضى العقل والنقل والفطرة ، ولزم من صحة هذه الدعوى صحة الدعوى الثانية ، وهي أن من أمكن مباينته للعالم وعلوه عليه لزمه إمكان ربوبيته وكونه إلهاً للعالم .

﴿ فصل ﴾ ثبت بالفعل إمكان رؤيته تعالى ، وبالشرع وقوعها في الآخرة؛ فاتفق الشرع والعقل على إمكان الرؤية ووقوعها ، فإن الرؤية أمر وجودي لا يتعلق إلا بموجود ، وما كان أكمل وجوداً كان أحق أن يُرى ؛ فالبارى سبحانه أحق أن يرى من كل ماسواه ، لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه .

يوضحه : أن تعذر الرؤية إما لخفاء المرئي ، وإما لآفة وضعف في الرائي ؛ والرب سبحانه أظهر من كل موجود ، وإنما تعذرت رؤيته في الدنيا لضعف القوة الباصرة عن النظر إليه ، فإذا كان الرائي في دار البقاء كانت قوة البصر في غاية القوة لأنها دائمة ، فقويت على رؤيته تعالى ، وإذا جاز أن يُرى ، فالرؤية المعقولة له عند جميع بني آدم ، عربهم وعجمهم وتركهم وسائر طوائفهم ، أن يكون المرئي مقابلا للرائي مواجهاً له بائناً عنه ، لا تعقل الأمم رؤية غير ذلك . وإذا كانت الرؤية مستلزمة لمواجهة الرائي ومباينة المرئي لزم ضرورة أن يكون مرئياً له من فوقه أو من تحته أو عن يمينه أو عن شماله أو خلفه أو أمامه ، وقد دل النقل الصريح على أنهم إنما يرونه سبحانه من فوقهم ، لا من تحتهم ، كما قال رسول الله ﷺ « بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور ، فرفعوا رءوسهم ، فاذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم ، وقال : يا أهل الجنة سلام

عليكم — ثم قرأ (سلام قولا من رب رحيم) ثم يتوارى عنهم وتبقى رحمته وبركته عليهم فى ديارهم ، فلا يجتمع الإقرار بالرؤية وإنكار الفوقية والمباينة ، ولهذا فإن الجهمية المغول تنكر علوه على خلقه ورؤية المؤمنين له فى الآخرة؛ ومخانيثهم يقرون بالرؤية وينكرون العلو ، وقد ضحك جمهور العقلاء من القائلين بأن الرؤية تحصل من غير مواجهة المرئى ومباينته ، وهذا رد لما هو مركوز فى الفطر والعقول .

قال المنكرون : الإنسان يرى صورته فى المرآة وليست صورته فى جهة منها.

قال العقلاء : هذا هو التلبيس ؛ فإنه إنما يرى خيال صورته ، وهو عرض منطبع فى الجسم الصقيل ، وهو فى جهة منها ؛ ولا يرى حقيقة صورته القائمة به ، والذين قالوا : يرى من غير مقابلة ولا مباينة قالوا : الصحيح الرؤية فى الوجود ؛ وكل موجود يصح أن يرى ، فالتزموا رؤية الأصوات والروائح والعلوم والإرادات والمعانى كلها وجواز أكلها وشربها وشمها ولمسها . فهذا منتهى عقولهم .

الوجه التاسع والأربعون : إن من ادعى معارضة الوحى بعقله لم يقدر الله حق قدره ، وقد ذم الله سبحانه وتعالى من لم يقدر الله حق قدره فى ثلاثة مواضع من كتابه : أحدها قوله (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء) الثانى قوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب . ما قدروا الله حق قدره ، إن الله لقوى عزيز) الثالث قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) فأخبر أنه لم يقدره حق قدره من أنكر إرساله للرسل ، وإنزاله الكتب عليهم ؛ فهذا حقيقة قول من قال : إنه لا يتكلم ولا ينزل منه إلى الأرض كلام . ومعلوم أن هذا إنكار لكمال ربوبيته وحقيقة إلهيته وحكمته ورحمته ولم يقدره حق قدره من عبد إلهاً غيره ، ولم يقدره حق قدره من جحد صفات كماله .

وقد وصف نفسه سبحانه بأنه العلى العظيم : فحقيقة قول النفاة المعطلة إنه ليس بعلى ولا عظيم ؛ فإنهم يردون علوه وعظمته إلى مجرد أمر معنوى . كما يقال : الذهب أعلى وأعظم من الفضة . وقد صرحوا بذلك وقالوا : معناه علىّ القدر عظيم القدر .

قال شيخنا : فيقال لهم : أتريدون أنه فى نفسه علىّ الذات عظيم القدر . وأن له فى نفسه قدراً عظيما . أم تريدون أن عظمته وقدره فى النفوس فقط ؟ فإن أردتم الأول . فهو الحق الذى دل عليه الكتاب والسنة والعقل . وإذا كان فى نفسه عظيم القدر . فهو فى قلوب الخلق كذلك . فلا يحصى أحد ثناء عليه . بل هو كما أثنى على نفسه ولا يقدر أحد قدره ولا يعلم عظم قدره إلا هو . وتلك صفة يمتاز بها ويختص بها عن خلقه . كما قال الإمام أحمد ، لما قالت الجهمية : إنه فى المخلوقات ، نحن نعلم مخلوقات كثيرة ليس فيها من عظم الرب شىء ، وإن أضفتم ذلك إلى مجرد تعظيم القلوب له من غير أن يكون هناك صفات ثبوتية وقدر عظيم يختص به ؛ فذلك اعتقاد لا حقيقة له . وصاحبه قد عظمه بأن اعتقد فيه عظمة لا حقيقة لها وذلك اعتقاد يضاهىء اعتقاد المشركين فى آلهتهم . وإن قالوا : بل نريد معنى ثالثاً لا هذا ولا هذا . وهو أن له فى نفسه قدراً يستحقه . لكنه قدر معنوى . قيل لهم : أتريدون أن له حقيقة عظيمة يختص بها عن غيره وصفات عظيمة يتميز بها . وذاتاً عظيمة يمتاز بها عن الذوات وماهية أعظم من كل ماهية ونحو ذلك من المعانى المعقولة؟ فذلك أمر وجودى محقق . وإذا أضيف ذلك إلى الرب كان بحسب ما يليق به ولا يشركه فيه المخلوق . فهو فى حق الخالق قدر يليق بعظمته وجلاله . وفى حق المخلوق قدر يناسبه كما قال تعالى (قد جعل الله لكل شىء قدراً) فما من مخلوق إلا وقد جعل الله له قدراً يخصه . والقدر يكون علمياً ويكون عينياً ، فالأول هو التقدير العلمى . وهو تقدير الشىء فى العلم واللفظ والكتاب . كما يقدر العبد فى نفسه ما يريد أن يقوله ويكتبه ويفعله فيجعل له قدراً . ومن هذا تقدير الله سبحانه وتعالى لمقادير الخلق فى علمه وكتابه قبل تكوينها . ثم كونها على

ذلك القدر الذى علمه وكتبه ؛ والقدر الإلهى نوعان : أحدهما فى العلم والكتابة ، والثانى خلقها وبرءها ؛ وتصويرها بقدرته التى يخلق بها الأشياء ، والخلق يتضمن الإبداع والتقدير جميعاً ، والعباد لا يقدرون الخالق قدره والكفار منهم لا يقدرونه حق قدره ، ولهذا لم يذكر ذلك سبحانه إلا فى حقهم كما قال تعالى و ما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء) وهذا إنما وصف به الذين لا يؤمنون بجميع كتبه المنزلة ، من المشركين واليهود وغيرهم ، وقال تعالى (وما قدروا الله حق قدره) ولم يقل وما قدروا الله قدره ؛ فإن حق قدره هو الحق الذى قدره ؛ فهو حق عليهم لقدره سبحانه وتعالى . فجحدوا ذلك الحق وأنكروه ؛ وما قاموا بذلك الحق معرفة ولا إقراراً ولا عبودية ، وذلك إنكار لبعض قدره من صفات كماله وأفعاله كجحودهم أنه يتكلم او يعلم الجزئيات أو يقدر على إحداث فعل ، فشبهات منكرى الرسالة ترجع إلى ذلك . فمن أقر بما أرسل به رسله ، وأنه عالم متكلم بكتبه التى أنزلها عليهم ؛ قادر على الإرسال فقد قدره حق قدره من هذا الوجه ؛ وإن لم يقدره حق قدره مطلقاً .

ولما كان أهل العلم والإيمان قد قاموا فى ذلك بحسب قدرتهم وطاقتهم التى أعانهم بها ، ووفقهم بها لمعرفته وعبادته وتعظيمه . لم يتناولهم هذا الوصف ، فإن التعظيم له سبحانه بالمعرفة والعبادة ، ووصفه بما وصف به نفسه قد أمر به عباده وأعانهم عليه ورضى منهم بما قدروه من ذلك ؛ وإن كانوا لا يقدرونه حق قدره ، ولا يقدر أحد من العباد قدره ، فإنه إذا كانت السموات السبع فى يده كالخردلة فى يد أحدنا ؛ والأرضون السبع فى يده الأخرى كذلك ، فكيف يقدره حق قدره من عبد معه غيره وجعل له نداً ، وأنكر صفاته وأفعاله؟ بل كيف يقدره حق قدره من أنكر أن يكون له يدان ؛ فضلا عن أن يقبض بهما شيئاً ؟ فلا يد عند المعطلة ولا قبض فى الحقيقة ، وإنما ذلك مجاز .

وقد شرع تعالى لعباده ذكر هذين الإسمين : العلى ، العظيم ، فى الركوع والسجود كما ثبت فى الصحيح ، لما نزلت (فسبح باسم ربك العظيم) قال النبى ﷺ « اجعلوها فى ركوعكم ، فلما نزلت (فسبح اسم ربك الأعلى) قال« اجعلوها

دون مجودكم، فهو سبحانه كثيراً ما يقرن فى وصفه بين هذين الاسمين ، كقوله (وهو العلى العظيم) وقوله (وهو العلى الكبير) وقوله (عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) ثبت بذلك علوه على المخلوقات وعظمته ، والعلو رفعته ، والعظمة قدره ذاتاً ووصفاً .

الخمسون : إن هؤلاء المعارضين بين الوحى والعقل إنما يدللون بنفى التشبيه والتمثيل ويجعلونه جنة لتعطيلهم ، فأنكروا علوه وكلامه وتكليمه وغير ذلك مما أخبر الله به عن نفسه ، وأخبر به رسوله ﷺ حتى آل ذلك ببعضهم إلى نفى ذاته وماهيته ، خشية التشبيه ، وقالوا : هو وجود محض لا ماهية له . ونفى آخرون وجوده بالكلية خشية التشبيه ، وقالوا : يلزم فى الوجود ما يلزم مثبتى الصفات ، والكلام ، والعلو ، فنحن نسد الباب بالكلية .

فينبغى أن يعلم فى هذا قاعدة عظيمة نافعة جداً وهى : إن نفى الشبيه والمثل والنظير ليس فى نفسه صفة مدح ولا كمال ، ولا يمدح به المنفى عنه ذلك بمجرده . فإن العدم المحض الذى هو أخس المعلومات وأنقصها ينفى عنه الشبه ، والمثل ، والنظير ، ولا يكون ذلك كمالا ولا مدحا إلا إذا تضمن كون من نفى عنه ذلك قد اختص من صفات الكمال بصفات باين بها غيره ، وخرج بها عن أن يكون له فيها نظير أو مثل ، فهو لتفرده بها عن غيره صح أن ينفى عنه الشبه والمثيل ، ولا يقال لمن لا سمع له ولا بصر ولا حياة ولا علم ولا كلام ولا فعل : ليس له مثل ولا شبه ولا نظير ، إلا إلا فى باب الذم والعيب ، هذا الذى عليه فطر الناس وعقولهم واستعمالهم فى المدح والذم كما قيل :

ليس كمثل الفتى زهير * خلق يساويه فى الفضائل

وقال الفرزدق :

فما مثله فى الناس إلا مملكا * أبو أمه حى أخوه يقاربه

أى فما مثله فى الناس حى يقاربه إلا مملكا هو أخوه . فعكس المعطلة المعنى فجعلوا (ليس كمثله شىء) جنة يتترسون بها لنفى علو الله سبحانه على عرشه وتكليمه لرسله وإثبات صفات كماله

ومما ينبغى أن يعلم أن كل سلب ونفى لا يتضمن إثباتاً ؛ فإن الله لا يوصف به لأنه عدم محض ونفى صرف لا يقتضى مدحا ولا كمالا . ولهذا كان تسبيحه وتقديسه مستلزمين لعظمته ومتضمنين لصفات كماله ؛ وإلا فالمدح بالعدم المحض كلا مدح . ولهذا كان عدم السنة والنوم مدحا وكمالا فى حقه لتضمنه أو استلزامه كمال حياته وقيوميته ، ونفى اللغوب عنه كمالا لاستلزامه كمال قدرته وقوته ؛ ونفى النسيان عنه كمال لتضمنه كمال علمه . وكذلك نفى عزوب شىء عنه ، ونفى الصاحبة والولد كمال لتضمنه كمال غناه وتفرده بالربوبية ، وأن من فى السماوات والأرض عبيد له ؛ وكذلك نفى الكفء والسمى والمثل عنه كمال لأنه مستلزم ثبوت جميع أوصاف الكمال له على أكمل الوجوه واستحالة مشارك له فيها .

فالذين يصفونه بالسلوب من الجهمية والفلاسفة لم يعرفوه من الوجه الذى عرفته به الرسل وعرفوه به إلى الخلق ؛ وهو الوجه الذى يحمد به ويعرف به عظمته وجلاله ، وإنما عرفوه من الوجه الذى يقودهم إلى تعطيل العلم والمعرفة والإيمان به لعدم اعتقادهم الحق . وحقيقة أمرهم أنهم لم يثبتوا لله عظمة إلا ما تخيلوه فى نفوسهم من السلوب والنفى الذى لا عظمة فيه ولا مدح فضلا عن أن يكون كمالا . بل ما أثبتوه مستلزم لنفى ذاته رأساً .

وأما الصفاتية الذين يؤمنون ببعض ويجحدون بعضاً ؛ فإذا أثبتوا علماً ، وقدرة وإرادة ؛ وغيرها تضمن ذلك إثبات ذات تقوم بهذه الصفات ؛ وتتميز بحقيقتها وماهيتها ؛ سواء سموه قدراً أو لم يسموه فان لم يثبتوا ذاتاً متميزة بحقيقتها وماهيتها كانوا قد أثبتوا صفات بلا ذات كما أثبت إخوانهم ذاتاً بغير صفات ، وأثبتوا أسماء بلا معان ، وذلك كله مخالف صريح العقول فلابد من إثبات ذات محققة لها الأسماء الحسنى وإلا فأسماء فارغة لا معنى لها لا توصف بحسن فضلا عن كونها أحسن من غيرها ، يوضحه .

الوجه الحادى والخمسون : ان الله سبحانه قرن بين هذين الاسمين الدالين على علوه وعظمته فى آخر آية الكرسى ، وفى سورة الشورى ، وفى سورة الرعد ، وفى سورة سبأ فى قوله (ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلى الكبير) ففى

آية الكرسى ذكر الحياة التى هى أصل جميع الصفات ؛ وذكر معها قيوميته المقتضية لدوامه وبقائه ، وانتفاء الآفات جميعها عنه ، من النوم والسنة والعجز وغيرها . ثم ذكر كمال ملكه . ثم عقبه بذكر وحدانيته فى ملكه وأنه لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه . ثم ذكر سعة علمه وإحاطته . ثم عقبه بأنه لا سبيل للخلق إلى علم شىء من الأشياء إلا بعد مشيئته لهم أن يعلموه . ثم ذكر سعة كرسيه منبها به على سعته سبحانه وعظمته وعلوه . وذلك توطئة بين يدى علوه وعظمته ثم أخبر عن كمال اقتداره وحفظه للعالم العلوى والسفلى ، من غير إكتراث ولا مشقة ولا تعب ، ثم ختم الآية بهذين الاسمين الجليلين الدالين على علو ذاته وعظمته فى نفسه .

وقال فى سورة طه (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما وقد اختلف فى مفسر الضمير فى (به) فقيل هو الله سبحانه ، أى ولا يحيطون بالله علماً ، وقيل هو (ما بين أيديهم وما خلفهم) فعلى الثانى يرجع إلى المعلوم وهذا القول يستلزم الأول من غير عكس ، لأنهم إذا لم يحيطوا ببعض معلوماته المتعلقة بهم ، فإن لا يحيطون علماً به سبحانه من باب أولى .

كذلك الضمير فى قوله (ولا يحيطون بشىء من علمه) يجوز أن يرجع إلى الله . ويجوز أن يرجع إلى (ما بين أيديهم وما خلفهم) ولا يحيطون بشىء من علم ذلك إلا بما شاء . فعلى الأول يكون المصدر مضافا إلى الفاعل ، وعلى الثانى يكون مضافا إلى المفعول .

والمقصود أنه لو كان العلى العظيم إنما يريد به اتصافه بالعلم والقدرة والملك ؛ ومواضع ذلك كان تكريراً ؛ فإن ذكر ذلك مفصلا أبلغ من الدلالة عليه بما لا يفهم إلا بكلفة . وكذلك إذا قيل أن علوه وعظمته مجرد كونه أعظم من مخلوقاته وأفضل منها ، فهذا هضم عظيم لهاتين الصفتين العظيمتين . وهذا لا يليق ولا يحسن أن يذكر ويخبر به عنه إلا فى معرض الرد لمن ساوى بينه وبين غيره فى العبادة والتأله ؛ كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، الله خير أما يشركون ؟) وقول يوسف الصديق (أأرباب متفرقون

خير أم الله الواحد القهار ؟) فهذا السياق يقال فى مثله : ان الله خير مما سواه.
وأما بعد أن يذكر مالك الكائنات ويقال مع ذلك إنه أفضل من مخلوقاته ، وأعظم من مصنوعاته ؛ فهذا ينزه عنه كلامه ، وإنما يليق بهؤلاء الذين يجعلون لله مثل السوء فى كلامه ، ويجعلون ظاهره كفراً تارة ، وضلالة أخرى ، وتارة تجسيما وتشبيهاً ويقولون فيه ما لا يرضى أحدنا أن يقوله فى كلامه .

فصل

في ذكر حجة الجهمى على أنه سبحانه لا يرضى ؛ ولا يغضب ، ولا يحب ولا يسخط ، ولا يفرح ، والجواب عنها

احتج الجهمى على امتناع ذلك عليه بأن هذا انفعال وتأثير عن العبد والمخلوق لا يؤثر فى الخالق . فلو أغضبه أو فعل ما يفرح به لكان المحدث قد أثر فى القديم تلك الكيفيات وهذا محال وهذه الشبهة من جنس شبههم التى تدهش السامع أول ما تطرق سمعه ، وتأخذ منه وتروعه ، كالسحر الذى يدهش الناظر أول ما يراه .

والجواب من وجوه (أحدها) أن الله تعالى خالق كل شىء ، وربه ومليكه، وكل ما فى الكون من أعيان وأفعال وحوادث فهى بمشيئته وتكوينه ، فما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فصفتان لا تخصيص فيهما بوجه من الوجوه ، وكل ما يشاءه إنما يشاءه لحكمة اقتضاها حمده ومجده ، فحكمته البالغة أوجبت كل ما فى الكون من الأسباب والمسببات . فهو سبحانه خالق الأسباب التى ترضيه ، وتغضبه ، وتسخطه ، وتفرحه ، والأشياء التى يحبها ويكرهها ، الله سبحانه خالق ذلك كله . فالمخلوق أضعف وأعجز أن يؤثر فيه ، بل هو الذى خلق ذلك كله على علمه ، فانه يحب هذا ويرضى هذا ، ويبغض هذا ويسخط هذا ، ويفرح بهذا فما أثر فيه غيره بوجه من الوجوه .

(الثانى) ان التأثير لفظ فيه اشتباه واجمال ، أتريد به أن غيره لا يعطيه كمالا لم يكن له ، ويوجد فيه صفة كان فاقدها ؟ فهذا معلوم بالضرورة — أم تريد أن غيره لا يسخطه ولا يغضبه ، ولا يفعل ما يفرح به أو يحبه أو يكرهه ونحو

ذلك؟ فهذا غير ممتنع وهو أول المسألة . وليس معك فى نفيه إلا مجرد الدعوى بتسمية ذلك تأثيراً فى الخالق . وليس الشأن فى الأسماء : إنما الشأن فى المعانى والحقائق . وقد قال تعالى (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه) وقال النبى ﷺ لأبى بكر فى أهل الصفة « لأن كنت أغضبتهم لقد أغضبت ربك »

(الثالث) ان هذا يبطل محبته لطاعة المؤمنين ، وبغضه لمعاصى المخالفين ، فهذا وهذا معلوم البطلان بالضرورة والعقل والفطر الإنسانية واتفاق أهل الأديان كلهم بل هذا حقيقة دعوة الرسل بعد التوحيد .

(الرابع) ان هذا ينتقض بإجابة دعواتهم وسماع أصواتهم ورؤية أعمالهم وحركاتهم فان هذه كلها أمور متعلقة بأفعالهم ، فما كان جوابك عنها [1] فى محل الإلزام .

(الخامس) أنه سبحانه إذا كان يحب أموراً ، وتلك الأمور محبوبة لها لوازم يمتنع وجودها بدونها ، كان وجود تلك الأمور مستلزماً للوازمها التى لا توجد بدونها . مثاله محبته للعفو والمغفرة والتوبة ، فهذه المحبوبات تستلزم وجود ما يعفو عنه ويغفره ويتوب إليه العبد منه ، ووجود الملزوم بدون لازمه محال ؛ فلا يمكن حصول محبوباته سبحانه من التوبة والعفو والمغفرة بدون الذى يتاب منه ويغفره ويعفو عنه . ولهذا قال النبى ﷺ « لو لم تذنبوا لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » وهذا هو الذى وردت الأحاديث الصحيحة بالفرح به . وهذا المفروح به يمتنع وجوده قبل الذنب فضلا من أن يكون ، فهذا المفروح به يجب تأخره قطعاً ، ومثل هذا ما روى « أن آدم لما رأى بنيه ورأى تفاوتهم ، قال : يارب ، هلا سويت بين عبادك ؟ قال : إنى أحب أن أشكر » ومعلوم أن محبته للشكر على ما فضل به بعضهم على بعض ، ولا يحصل ذلك بالتسوية بينهم . فإن الجمع بين التسوية والتفضيل جمع بين النقيضين ، وذلك محال .

الوجه الثانى والخمسون : ان هذه المعارضة بين العقل والنقل هى أصل كل

(١) كذا بالأصل ولعله سقط (فهو جوابنا)

فساد فى العالم وهى ضد دعوة الرسل من كل وجه فإنهم دعوا إلى تقديم الوحى على الآراء والعقول ، وصار خصومهم إلى ضد ذلك . فأتباع الرسل قدموا الوحى على الرأى والمعقول ، وأتباع إبليس أو نائب من نوابه قدموا العقل على النقل .

قال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، فى كتابه الملل والنحل : أعلم أن أول شبهة وقعت فى الخلق شبهة إبليس ؛ ومصدرها استبداده بالرأى فى مقابلة النص ، واختياره الهوى فى معارضة الرأى ، واستكباره بالمادة التى خلق منها ، وهى النار على مادة آدم ، وهى الطين وتشعبت عن هذه الشبهة سبع شبهات صادت هى مذاهب بدعة وضلالة وتلك الشبهات مسطورة فى شرح الأناجيل الأربعة ومذكورة فى التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود والامتناع منه ، قال : كما نقل عنه : إنى سلمت إن البارى إلهى وإله الخلق عالم قادر . ولا يسأل عن قدرته ومشيئته ، وإذا أراد شيئا قال له (كن فيكون) وهو حكيم ، إلا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة سبعة (أولها) قد علم قبل خلق أى شىء يصدر عنى ويحصل . فلم خلقنى أولا ؟ وما الحكمة فى خلقه اياى ؟

(الثانى) إذ خلقنى على مقتضى إرادته ومشيئته ، فلم كلفنى بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة فى التكليف بعد[1] ألا ينتفع بطاعته ولا يتضرر بمعصيته ؟

(والثالث) إذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت ، فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له . وما الحكمة فى هذا التكليف على الخصوص ، بعد أن لا يزيد ذلك فى طاعتى ومعرفتى ؟

(الرابع) إذ خلقنى وكلفنى على الإطلاق ، وكلفنى هذا التكليف على الخصوص ، فإذا لم أسجد لعننى وأخرجنى من الجنة ما الحكمة فى ذلك بعد إذ لم أرتكب قبيحاً إلا قولى لا أسجد إلا لك ؟

(الخامس) إذ خلقنى وكلفنى مطلقاً وخصوصاً ولم اطع فلعننى وطردنى

---

(١) كذا بالأصل ولعله سقط (معرفته)

فلم طرقنى إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستى فأكل من الشجرة المنهى عنها ، وأخرجه من الجنة معى ، وما الحكمة فى ذلك ، بعد أن لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى وبقى خالدا فى الجنة ؟ (السادس) إذخلقنى وكلفنى عموماً وخصوصاً ولعننى ثم طرقنى إلى الجنة وكانت الخصومة بينى وبين آدم ، فلم سلطنى على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونى ، وتؤثر فيهم وسوستى ، ولا يؤثر فى حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ، وما الحكمة فى ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين . كان أحرى وأليق بالحكمة ؟ (السابع) سلمت هذا كله ، خلقنى وكلفنى مطلقاً ومقيداً ، وحيث لم أطع لعننى وطردنى ، ومكننى من دخول الجنة وطرقنى وإذ عملت عملا أخرجنى ، ثم سلطنى على بنى آدم ، فلم إذ استمهلته امهلنى فقلت (أنظرنى إلى يوم يبعثون) فقال (إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) وما الحكمة فى ذلك ؟ بعد أن لو اهلكنى فى الحال استراح الخلق منى ، ومابقى شر فى العالم ؛ أليس بقاء العالم على نظام الخير خير من امتزاجه بالشر ؟ قال فهذه حجتى على ما ادعيته فى كل مسألة .

قال شارح الانجيل : فأوحى الله تعالى إلى الملائكة ، قولوا له : إنك فى مسألتك الأولى : إنى إلهك وإله الخلق غير صادق ولا مخلص ، إذ لو صدقت إنى رب العالمين ما احتكمت على بلم ؛ فأنا الله الذى لا إله إلا أنا لا أسئل عما أفعل ، والخلق مسئولون قال : هذا مذكور فى التوراة والزبور مسطور فى الإنجيل على الوجه الذى ذكرته . وكنت برهة من الزمان اتفكر وأقول : من المعلوم الذى لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبنى آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان ووساوسه ، ونشأت من شبهاته . وإذا كانت الشبهات محصورة فى سبع عادت كبار البدع والضلال إلى سبع ، ولا يجوز أن تعدوها شبهة أهل الزيغ والكفر ، وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق فانها بالنسبة إلى أنواع الضلالات كالبذر ترجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الأعتراف بالخلق ، وإلى الجنوح إلى الهوى والرأى فى مقابلة النص . والذين جادلوا هوداً ؛ ونوحا .

وصالحا؛ وابراهيم. ولوطا. وشعيباً وموسى وعيسى، ومحمداً صلوات الله وسلامه عليهم. كلهم نسجوا على منوال اللعين الأول فى إظهار شبهاتهم. وحاصلها يرجع إلى رفع التكليف عن أنفسهم وجحد أصحاب التكاليف والشرائع عن هذه الشبهة نشأ، فانه لا فرق بين قولهم (أبشر يهدوننا) وبين قوله (أأسجد لمن خلقت طيناً) ومن هذا قوله تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا) تبين أن المانع من الإيمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم (أم أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين) وكذلك لو تعقبنا أقوال المتأخرين منهم وجدناها مطابقة لأقوال المتقدمين (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم). فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل) فاللعين الأول لما حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل أجرى حكم الخالق فى الخلق وحكم الخلق فى الخالق، والأول غلو، والثانى تقصير. فثار من الشبهة الأولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الرافضة من حيث غلوا فى حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الجلال. وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا فى وصفه تعالى بصفات المخلوقين والمعتزلة مشبهة الأفعال ومشبهة الصفات وكل منهما أعور، فان من قال: يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا، فقد شبه الخالق بالخلق، ومن قال: يوصف البارى بما يوصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به البارى، فقد اعتزل عن الحق: وشيخ القدرية طلب العلة فى كل شىء. وذلك الشيخ اللعين الأول، إذ طلب العلة فى الخلق أولا، والحكمة فى التكليف ثانيا، والمعاندة فى تكليف السجود لآدم ثالثا.

ثم ذكر الخوارج والمعتزلة والروافض وقال رأيت شبهاتهم كلها نشأت من شبهات اللعين الأول. وإليه أشار التنزيل بقوله (ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين) وقال ﷺ « لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه ».

فهذه القصة فى المناظرة هى نقل أهل الكتاب، ونحن لا نصدقها ولا نكذبها،

[illegible] وضعت [illegible] لسان إبليس [illegible] فلا بد من
الجواب عنها سواء صدرت عنه أو قيلت على لسانه فلا ريب أنها من كيده .
وقد أخبر تعالى (إن كيد الشيطان كان ضعيفاً)

فهذه الأسئلة والشبهات من أضعف الأسئلة عند أهل العلم والإيمان وإن صعب موقعها عند من أصل أصولا فاسدة كانت سداً بينه وبين ردها . وقد اختلفت طرق الناس فى الأجـــوبة عنها فقال المنجمون وزنادقة الطبائعيين والفلاسفة : لا حقيقة لآدم ولا لإبليس ولا لشيء من ذلك ، بل لم يزل الوجود هـكذا ولا يزال نسلا بعد نسل وأمة بعد أمة وإنما ذلك أمثال مضروبة لانفعال القوى النفسانيه الصالحة لهذا البشر ، وهذه القوى هى المسماة فى الشرائع بالملائكة واستعصت القوى الغضبية والشهوانية : وهى المسماة بالشياطين . وعبروا عن خضوع القوى الخيرية الفاضلة بالسجود ، وعبر عن إباء القوى الشريرة بالإباء والاستكبار وترك السجود . قالوا : والحـكمة الإلهية اقتضت تركيب الإنسان على هذا الوجه ، واسكان هذه القوى فيه وانقياد بعضها له وإباء بعضها . فهذا شأن الإنسان . ولو كان على غير هذا التركيب لم يكن إنسانا قالوا : وبهذا تندفع الأسئلة كلها ، وإنها بمنزلة أن يقال : لم أحوج الإنسان إلى الأكل والشرب واللباس . ولما أحوجه إليها ، فلم جعله يبول ويتغوط ويمخط ؟ ولم جعله يهرم ويمرض ويموت ؟ فان هذه الأمور من لوازم النشأة الإنسانية . فهذه الطائفة رفعت القواعد من أصلها وأبطلت آدم وإبليس والملائكة ، وردت الأمر إلى مجرد قوى نفسانية وأمور معنوية .

وقالت الجبرية ، ومنـكروا العلل والحـكم : هذه الأسئلة إنما ترد على من يفعل لعلة أو غرض أو لغاية . فأما من لا علة لفعله ولا غاية ولا غرض ؛ بل يفعل بلا سبب فانما مصدر مفعولاته محض مشيئته وغايتها مطابقتها لعلمه وإرادته . فيجيء فعله على وفق إرادته وعلمه . وعلى هذا فهذه الأسئلة فاسدة كلها . إذ مبناها على أصل واحد ، وهو تعليل أفعال من لا تعلل أفعاله ولا يوصف بحسن ولا قبح عقليين ، بل الحسن ما فعله أو ما يفعله فكله حسن (لا يسأل

عما يفعل وهم يسألون) قالوا : والقبح والظلم هو تصرف الإنسان في غير ملكه، فأما تصرف الملك الحق في ملكه من غير أن يكون تحت حجر حاجر أو أمر آمر أو نهي ناه ، فإنه لا يكون ظلماً ولا قبيحاً . فرفع هؤلاء الأسئلة من أصلها والتزموا لوازم هذا الأصل بأنه لا يجب على الله شيء ، ولا يحرم عليه شيء ، ولا يقبح منه ممكن .

وقالت القدرية : هذا لا يرد على أصولنا ، وإنما يرد على أصول الجبرية القائلين بأن الله تعالى خالق أفعال العباد . وطاعتهم ومعاصيهم وإيمانهم وكفرهم، وأنه قدر ذلك عليهم قبل أن يخلقهم وعلمه منهم وخلقهم له ، فخلق أهل الكفر للكفر ، وأهل الفسوق للفسوق وقدر ذلك عليهم وشاءه منهم وخلقه فيهم . فهذه الأسئلة واردة عليهم . وأما نحن فعندنا أن الله تعالى عرضهم للطاعة والإيمان وأقدرهم عليه ومكنهم منه ورضيه لهم وأحبه، ولكنهم اختاروا لأنفسهم الكفر والعصيان، والله تعالى لم يكرههم على ذلك ولم يجبلهم عليه ولا شاءه منهم ولا كتبه عليهم ولا قدره ولا خلقهم له ولا خلقه فيهم، ولكنها أعمال هم لها عاملون وشرور هم لها فاعلون . فإنما خلق إبليس لطاعته وعبادته ؛ ولم يخلق لمعصيته والكفر به . وصرح قدماء هذه الفرقة بأن الله سبحانه لم يكن يعلم من إبليس حين خلقه أنه يصدر منه ما صدر ، ولو علم ذلك منه لم يخلقه . وأبي متأخروهم ذلك . وقالوا: بل كان سبحانه عالما به وخلقه امتحانا لعباده ليظهر المطيع له من العاصي، والمؤمن من الكافر ، وليثيب عباده على معاداته ومحاربته ومعصيته أفضل الثواب . قالوا: وهذه الحكمة اقتضت بقاءه حتى تنقضي الدنيا وأهلها ، قالوا : وأمره بالسجود ليطيعه فيثيبه ، فاختار لنفسه المعصية والكفر من غير إكراه من الرب ولا إلجاء له إلى ذلك . ولا حال بينه وبين السجود ، ولا سلطه على آدم وذريته قهراً ، وقد اعترف عدو الله بذلك حيث يقول (وما كان لي عليكم من سلطان) وقال تعالى (وما كان له عليهم من سلطان) . قالوا فاندفعت تلك الأسئلة وظهر أنها ترد على أصول الجبرية لا على أصولنا .

وقالت الفرقة الناجية حزب الله ورسوله : كيف يطمع في الرد على عدو

الله من قد شاركه فى أصله وفى بعض شعبه . فان عدو الله أصل معارضة النص بالرأى ، فيترتب على تأصيله هذه الأسئلة وأمثالها ، فمن عارض النقل بالعقل فهو شريكه من هذا الوجه فلا يتمكن من الرد التام عليه ، ولهذا لما شاركه زنادقة الفلاسفة والمنجمين والطبائعيين فى هذا الأصل انكروا وجوده ووجود آدم والملائكة ، فضلا عن قصة أمره بالسجود وإبائه وما ترتب عليه . ولما انكرت الجبرية الحكم والتعليل والأسباب عجزوا عن جواب اسئلته وسدوا على نفوسهم باب استماعها والجواب عنها ، وفتحوا باب مكابرة العقول الصحيحة فى إنكار تحسين العقل وتقبيحه ، وإنكار الأسباب والقوى والطبائع والحكم والغايات المحمودة التى لأجلها يفعل الرب ما يفعله ، وجوزوا عليه أن يفعل كل شىء وأن يأمر بجميع ما نهى عنه وينهى عن كل ما أمر به ، ولا فرق عندهم ألبتة بين المأمور والمحظور والكل سواء فى نفس الأمر ، ولكن هذا صار حسناً بأمره لأنه فى نفسه وذاته حسن ، وهذا صار قبيحــــاً بنهيه لأنه فى نفسه وذاته قبيح .

ولما أصلت القدرية إنكار عموم قدرة الرب سبحانه ومشيئته لجميع الكائنات ، وأخرجت أفعال عبده خيرها وشرها عن قدرته ومشيئته لخلقه ، وأثبتت لله تعالى شريعة بعقولهم حكمت عليه بها واستحسنت منه ما استحسنت من أنفسها ، واستقبحت منه ما استقبحته من أنفسها وعارضت بين الأدلة السمعية الدالة على خلاف ما اصلوه وبين العقل ؛ ثم راموا الرد على عدو الله فعجزوا عن الرد التام عليه ، وإنما يتمكن من الرد عليه كل الرد من تلقى أصوله عن مشكاة الوحى ونور النبوة ، ولم يؤصل أصلا برأيه .

فأول ذلك أنه علم أن هذه الأسئلة ليست من كلام الله الذى أنزله على موسى وعيسى مخبراً بها عن عدوه كما أخبر عنه فى القرآن بكثير من أقواله وأفعاله ، وإدخال بعض أهل الكتاب لها فى تفسير التوراة والإنجيل كما نجد بالمسلمين من يدخل فى تفسير القرآن كثيرا من الأحاديث والأخبار والقصص التى لا أصل

لها . وإذا كان هذا فى هذه الأمة التى هى أكمل الأمم علوما وعقولا ، فما الظن بأهل الكتاب ؟

الوجه الثانى أن يقال لعدو الله : قد ناقضت فى أسئلتك ما اعترفت به غاية المناقضة ، وجعلت ما اسلفت من التسليم والاعتراف مبطـــلا لجميع أسئلتك متضمنا للجواب عنها قبل ذكرها وذلك أنك قلت (رب بما أغويتنى لأزينن لهم فى الأرض ولأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) فاعترفت بأنه ربك وخالقك ومالكك ، وأنك مخلوق له مربوب تحت أوامره ونواهيه ، وإنما شأنك أن تتصرف فى نفسك تصرف العبد المأمور المنهى المستعد لأوامر سيده ونواهيه . وهذه هى الغاية التى خلقت لها ، وهى غاية الخلق وكمال سعادتهم. وهذا الاعتراف منك بربوبيته وقدرته وعزته يتضمن اقرارك بكمال علمه وحكمته وغناه ، وأنه فى كل ما أمر عليم حكيم لم يأمر عبده لحاجة منه إلى ما أمر به عبده ، ولا نهاه بخلا عليه بما نهاه بل أمره رحمة منه به وإحسانا إليه بما فيه صلاحه فى معاشه ومعاده وما لاصلاح له إلا به ، ونهاه عما فى ارتكابه فساده فى معاشه ومعاده . فكانت نعمته عليه بأمره ونهيه أعظم من نعمته عليه بمأكله ومشربه ولباسه وصحة بدنه بما لا نسبة بينهما ، كما قال سبحانه فى آخر فصل مع الأبوين (يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يوارى سوآتكم وريشاً ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون) فأخبر سبحانه أن لباس التقوى وزينتها خير من المال والريش والجمال الظاهر .

فالله تعالى خلق عباده وجمل ظواهرهم بأحسن تقويم ، وجمل بواطنهم بهدايتهم إلى الصراط المستقيم . ولهذا كانت صورتك قبل معصية ربك من أحسن الصور ، وأنت مع ملائكته الأكبرين فلما وقع ما وقع جعل صورتك وشناعة منظرك مثلا يضرب لكل قبيح كما قال تعالى (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) فهذه أول نقدة تعجلتها من معصيته ولا ريب أنك تعلم أنه أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وأغنى الأغنياء وأرحم الراحمين ، وأنه لم يأمر العباد إلا بما فعله خير لهم وأصلح وأنفع وأحسن تأويلا وأعظم عائدة من تركه كما أنه لم يرزقهم

إلا ما تناوله انفع لهم من تركه فأمرهم بما أمرهم لمصلحة عائدة عليهم ، كما رزقهم الطعام والشراب وغيرهما من النعم ، فالسعداء استعملوا أمره وشرعه لحفظ صحة قلوبهم وكمالها وصلاحها بمنزلة استعمالهم رزقه لحفظ صحة أجسامهم وصلاحها ، وتيقنوا أنه كما لا بقاء للبدن ولا صحة ولا صلاح إلا بتناول غذائه الذى جعل له ، فكذلك لا صلاح للقلب والروح ولا فلاح ولا نعيم إلا بتناول غذائه الذى جعل له .

هذا وإن ألقيت إلى طائفة من الناس أنه لا مصلحه للمكلفين فيما امروا به ونهوا عنه ولا منفعة لهم فيه ولا خير ، ولا فرق فى نفس الأمر بين فعل هذا وترك هذا ، ولكن أمروا ونهوا لمجرد الامتحان والاختبار ولا فرق ، فلم يؤمروا بحسن ولم ينهوا عن قبيح ، بل ليس فى نفس الأمر لا حسن ولا قبيح ومن عجيب أمرك وأمرهم أنك أوحيت إليهم هذا فردوا به عليك فجعلوه جواب أسئلتك فدفعوها كلها ، وقالوا : إنما تتوجه هذه الأسئلة فى حق من يفعل لعلة أو غرض ، وأما من فعله برىء من العلل والأغراض فلا يتوجه عليه سؤال واحد من هذه الأسئلة ، فإن كانت هذه القاعدة حقاً فقد اندفعت أسئلتك كلها ، وإن كانت باطلا والحق فى خلافها فقد بطلت أسئلتك أيضاً كما تقدم ، يوضحه .

الوجه الثالث : أن نقول لعدو الله : إما أن تسلم حكم الله فى خلقة وأمره ، وإما أن تجحده وتنكره ، فإن سلمتها وأنه سبحانه حكيم فى خلقك حكيم فى أمرك بالسجود ، بطلت الأسئلة وكنت معترفاً بأنك أوردتها على من تبهر حكمته العقول ، فبتسليمك هذه الحكمة التى لا سبيل للمخلوقين إلى المشاركة فيها يعود على أسئلتك الفاسدة بالنقض ، وإن رجعت عن الإقرار له بالحكمة وقلت لا يفعل لحكمة البتة بل (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فاوجه إيراد هذه الأسئلة على من لم يفعل لحكمة ؟ فقد أوردت الأسئلة على من لا يسأل عما

يفعل ؛ وطعنت فى حكمة من كل أفعاله حكمة ومصلحة وعـدل وخير بمقولك الفاسد .

الوجه الرابع : إن الله فطر عباده حتى الحيوان على استحسان وضع الشيء فى موضعه والاتيان به فى وقته وحصوله على الوجه المطلوب منه، وعلى استقباح ضد ذلك وخلافه وأن الأول دال على كمال فاعله وعلمه وقدرته ، وضده دال على نقصه ، وهذه فطرة لا يمكنهم الخروج عن موجبها ، فهو سبحانه يضع الأشياء فى مواضعها التى لا يليق بها سواها ، ويخصها من الصفات والأشكال والهيئات والمقادير بما هو أنسب لها من غيره ؛ وأبرزها فى أوقاتها المناسبة لها، ومن له نظر صحيح وأعطى التأمل حقه شهد ذلك فيما رآه وعلمه ، واستدل بما شاهده على ماخفى عنه ، وقد ندب سبحانه عباده إلى ذلك فقال (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) .

ومن نظر فى هذا العالم وتأمله حق التأمل وجده كالبيت المبنى المعد فيه جميع عتاده ، فالسماء مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح ، والمنافع مخزونة كالذخائر ، كل شىء منها لأمر يصلح له ، والانسان المخول فيه وضروب النبات مهيئات لمآربه ؛ وصنوف الحيـوان مصرفة فى مصالحه ، فمنها ما هو الدر والنسل والغذاء فقط. ومنها ما هو لركوب والحمولة فقط . ومنها ما هو للجمال والزينة ؛ ومنها ما يجمع ذلك كله كالإبل ؛ وجعل أجوافها خزائن لما هو شراب وغذاء ودواء وشفاء ؛ ففيها عبرة للناظرين وآيات للمتوسمين ؛ وفى الطير واختـلاف أنواعها وأشكالها وألوانها ومقاديرها ومنافعها وأصواتها صافات وقابضات؛ وغاديات ورائحات، ومقيمات وظاعنات، أعظم عبرة وأعظم دلالة على حكمة الخلاق العليم . وكل ما أخذه الناس وأدركوه بالأفكار الطويلة والتجارب المتعددة من أصناف الآلات والمصانع وغيرها إذا فكر فيها المتفكر وجدها مشتقة من الخلقة ، ومستنبطة من الصنع الإلهى.

مثال ذلك أن القبان مستنبط من خلقة البعير ، فإنهم لما رأوه ينهض بحمله وينوء به ويمد عنقه ويوازن حمله برأسه استنبطوا القبان من ذلك ، وجعلوا

طول حديدته فى مقابلة طول العنق ؛ ورمان القبان فى مقابلة رأس البعير فتم لهم ما استنبطوه ، وكذلك استنبطوا بناء الأقبية من ظهره ، فإنهم وجدوه يحمل ما لا يحمل غيره فتأملوا ظهره فإذا هو كالقبو ، فعلموا أن القبو يحمل ما لا يحمل السطح ، وكذلك ما استنبطه الحذاق ، كل من كل بصره أن يديم النظر إلى إجانة (١) خضراء مملوءة ماء استنباطاً من حكمة الخلاق العليم فى لون السماء ؛ فإن لونها أشد الألوان موافقة للبصر ، فجعل أديمها بهذا اللون ليمسك الأبصار ولا ينكأ (٢) فيها بطول مباشرته لها ؛ وإذا فكرت فى طلوع الشمس وغروبها لإقامة دولتى الليل والنهار ، ولولا طلوعها لبطل أمر هذا العالم . فكم فى طلوعها من الحكم والمصالح . وكيف يكون حال الحيوان لو أمسكت عنه وجعل الليل عليه سرمداً والدنيا مظلمة عليه ؟ فبأى نور كانوا يتصرفون ؟ وكيف كانت تنضج ثمارهم . وتكمل أقواتهم وتعتدل صورهم فالحكم فى طلوعها أعظم من أن تخفى أو تحصى . ولكن تأمل الحكمة فى غروبها . فلولا غروبها لم يكن للحيوان هدوء ولا قرار مع شدة حاجتهم إلى الهدوء والراحة . وأيضاً لو دامت على الأرض لاشتد حرها بدوام طلوعها عليها . فاحترق كل ما عليها من حيوان ونبات . فاقتضت حكمة الخلاق العليم والعزيز الحكيم أن جعلها تطالع عليهم فى وقت دون وقت بمنزلة سراج يرفع لأهل الدار ملياً ليقضوا مأربهم ثم يغيب عنهم مثل ذلك ليقروا ويهدءوا . وصار ضياء النهار وحرارته ، وظلام الليل وبرده على تضادهما وما فيهما متظاهرين متعاونين على ما فيه صلاح العالم وقوامه .

ثم اقتضت حكمته أن جعل للشمس ارتفاعاً وانحطاطاً لإقامة هذه الفصول الأربعة من السنة وما فيها من قيام الحيوان والنبات ، فى زمن الشتاء تغور الحرارة فى الشجر والنبات ، فيتولد فيها مواد الثمار ويغلظ الهواء بسبب البرد

---

(١) الإجانة بكسر الهمزة وشد الجيم إناء تغسل فيه الثياب .

(٢) نكأ العدو وفى العدو قتلهم .

فيصير مادة للسحاب ، فيرسل العزيز الحكيم الريح المثيرة فتنشره قزعاً [١] ثم يرسل عليه المؤلفة فتؤلف بينه حتى يصير طبقاً واحداً ، ثم يرسل عليه الريح اللاقحة التى فيها مادة الماء فتلقحه كما يلقح الذكر الأنثى فيحمل الماء من وقته ، فإذا كان بروز الحمل وانفصاله أرسل عليه الريح الذاريه فتذروه وتفرقه فى الهواء لئلا يقع صبة واحدة فيهلك ما على الأرض وما أصابه ويقل الإنتفاع به ، فإذا أسقى ما أمر بسقيه وفرغت حاجتهم منه أرسل عليه الرياح السائقة فتسوقه وتزجيه إلى قوم آخرين ، وأرض أخرى محتاجة إليه ،فإذا جاء الربيع تحركت الطبائع وظهرت المواد الكامنة فى الشتاء فخرج النبات ، وأخـــذت الأرض زخرفها وازينت وأنبتت من كل زوج كريم ، فإذا جاء الصيف سخن الهواء وتحللت فضلات الأبدان، فإذا جاء الخريف كسر ذلك السموم والحرور، وبرد الهواء واعتدل وأخذت الأرض والشجر فى الراحة والجموم والإستعداد للحمل الآخر .

واقتضت حكمته سبحانه أن أنزل الشمس والقمر فى البروج وقدر لهما المنازل ليعلم العباد عدد السنين والحساب من الشهور والأعوام ؛ فتتم بذلك مصالحهم ، وتعلم بذلك آجال معاملاتهم ومواقيت حجهم وعباداتهم ومدد أعمارهم ، وغير ذلك من مصالح حسابهم ، فالزم مقدار الحركة ألا ترى أن السنة الشمسية مسير الشمس من الحمل إلى الحمل واليوم مقدار مسيرها من المشرق إلى المغرب ؛ وتحركة الشمس والقمر لكمال الزمان من يوم خلقا إلى أن يجمع الله بينهما ويعزلهما عن سلطانهما ، ويرى عابديهما أنهم عبدوا الباطل من دونه ، قال تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون) وقال تعالى (وجعلنا الليـــل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عـــدد السنين والحساب وكل شىء فصلناه تفصيلا) .

---

(١) القزعة السحابة الخفيفة البيضاء

واقتضت حكمته سبحانه فى تدبيره أن فاوت بين مقادير الليل والنهار ولم يجعلهما دائماً على حد سواء ولا أطول مما هما عليه وأقصر ، بل جاء استواؤهما وأخذ أحدهما من الآخر على وفق الحكمة ، حتى أن المكان الذى يقصر أحدهما فيه جداً لا يتكون فيه حيوان ونبات ، كالمكان الذى لا تطلع عليه الشمس أو لا تغرب عنه ، فلو كان النهار مقدار مئة ساعة أو أكثر أو كان الليل كذلك لتعطلت المصالح التى نظمها الله بهذا المقدار فى الليل والنهار .

ثم تأمل الحكمة فى إنارة القمر والكواكب فى ظلمة الليل ، فإنه مع الحاجة إلى الظلمة لهدوء الحيوان وبرد الهواء لم تقتض المصلحة أن يكون الليل ظلمة داجية لا ضياء فيها ، فلا يمكن فيها شىء من العمل ، وربما احتاج الناس إلى العمل بالليل لضيق الوقت عليهم فى النهار ولإفراط الحر فيه ، فاحتاجوا إلى العمل فى الليل فى نور القمر من حرث الأرض وقطع الزرع وغير ذلك ، فجعل ضوء القمر فى الليل معونة للناس على هذه الأعمال وجعل فى الكواكب جزءاً يسيراً من النور ليسد مسد القمر إذا لم يكن ، وجعلت زينة للسماء ومعالم يهتدى بها فى ظلمات البر والبحر ، ودلالات واضحات على الخلاق العليم ، وغير ذلك من الحكم التى بها انتظام هذا العالم ، وجعلت الشمس على حالة واحدة لا تقبل الزيادة والنقصان لئلا تتعطل الحكم المقصودة منها ، وجعل القمر يقبل الزيادة والنقصان لئلا تتعطل الحكم المقصودة من جعله كذلك ، وإن كان فى نوره من التبريد والتصلب ما يقابل ما فى ضوء الشمس من التسخين والتحليل ، فتنتظم المصلحة وتتم الحكمة من هذا فى هذا التسخين والتبريد .

ثم تأمل اللطف والحكمة الإلهية فى جعل الكواكب السيارات ومنازلها تظهر فى بعض السنة وتحتجب فى بعضها ، لأنها لو ظهرت دائماً أو اختفت دائماً لفاتت الحكمة المطلوبة منها ، كما اقتضت الحكمة أن يظهر بعضها ويحتجب بعضها ، فلا تظهر كلها دفعة واحدة ، ولا تحتجب دفعة واحدة ، بل ينوب ظاهرها عن خفيها فى الدلالة ، وجعل بعضها ظاهراً لا يحتجب أصلا بمنزلة الأعلام المنصوبة

التى يهتدى بها الناس فى الطرق المجهولة فى البر والبحر ؛ فهم ينظرون إليها متى أرادوا و يهتدون بها حيث شاءوا .

ثم تأمل حال النجوم واختلاف مسيرها ، ففرقة منها لا تريم مراكزها من الفلك ولا تسير إلا مجتمعة كالجيش الواحد ، وفرقة منها مطلقة تنتقل فى البروج وتتفرق فى مسيرها ، وكل واحد منها يسير سيرين مختلفين . أحدهما عام مع الفلك نحو المغرب ، والآخر خاص لنفسه نحو المشرق ، وذلك من أعظم الدلالات على الفاعل المختار العليم الحكيم وعلى كمال علمه وحكمته .

وتأمل كيف صار هذا الفلك بشمسة وقمره ونجومه وبروجه يدور على هذا العالم هذا الدوران العظيم السريع المستمر بتقدير محكم لا يزيد ولا ينقص ولا يختل نظامه ، بل هو تقدير العزيز العليم ، كما أشار تعالى إلى أن ذلك التقدير صادر عن كمال عزته وعلمه ، قال تعالى (فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم)

وتأمل الحكمة فى تعاقب الحر والبرد على هذا العالم وتعاورهما عامهما فى الزيادة والنقصان والاعتدال ، وما فيهما من المصالح والحكم للأبدان والشجر والحيوان والنبات ولولا تعاقبهما لفسدت الأبدان والأشجار وانتكست :

ثم تأمل دخول أحدهما على الآخر بهذا التدريج والترسل ، فإنك ترى أحدهما ينقص شيئاً بعد شيء ، والآخر يزيد مثل ذلك ؛ حتى ينتهى كل واحد منتهاه فى الزيادة والنقصان ولو دخل أحدهما على الآخر فجأة لأضر ذلك بالأبدان وأسقمها ؛ كما لو خرج الرجل من مكان شديد الحر إلى مكان مفرط فى البرد وهلة ؛ فإن ذلك يضر به جداً ، ولولا الحر لما نضجت هذه الثمار المرة العفصة القاسية ، ولا كانت تلين وتطيب وتحسن وتصلح لأن يتفكه بها الناس رطبة ويابسة .

وتأمل الحكمة فى خلق النار على ما هى عليه ، فإنها لو كانت ظاهرة كالماء والهواء لكانت محرقة للعالم وما فيه ؛ ولو كانت كامنة لا سبيل إلى ظهورها لفاتت المصلحة المطلوبة منها ، فاقتضت الحكمة أن جعلت كامنة قابلة للظهور

عند الحاجة إليها ولبطلانها عند الاستغناء عنها ، فجعلت مخزونة فى محلها تخرج عند الحاجة وتمسك بالمادة من الحطب وغيره ما احتيج إلى بقائها ، ثم تخبأ إذا استغنى عنها ؛ وخلقت على وضع وتقدير اجتمع فيه الانتفاع بها والسلامة من من ضررها . قال الله تعالى (أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون ، نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين) .

الوجه الرابع : إن الرب سبحانه له الكمال المطلق الذى يستحق عليه الحمد سبحانه ، لا يصدر منه إلا ما يحمد عليه ، وحمد الله على نوعين ، حمداً يستحقه لذاته وصفاته وأسمائه الحسنى ، وحمداً يستحقه على أفعاله التى مدارها على الحكمة والمصلحة والعدل والإحسان والرحمة ؛ فإذا كان محموداً على أفعاله كلها لم يكن فيها مناف للحكمة ؛ إذ لو كان فيها ما هو كذلك لم يكن محموداً عليه . وهو سبحانه له الملك وله الحمد . فحمده شامل لما شمله ملكه . ولا يخرج شىء عن حمده كما لا يخرج شىء عن ملكه . يوضحه :

الوجه الخامس : إن أدلة حكمته وحمده . وأدلة ملكه وقدرته متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر . وكل ما دل على عموم قدرته ومشيئته وملكه وتصرفه المطلق ؛ فهو دال على عموم حمده وحكمته . إذ إثبات قدرة وملك بلا حكمة ولا حمد ليس كمالا ؛ وكل ما دل على عموم حكمته وحمده فهو دال على ملكه وقدرته . فإن الحمد والحكمة إن لم يستلزما كمال القدرة لم يكن فيهما كمال مطلق . وهذا برهان قطعى .

ثم يقال : إن جاز القدح فى حكمته وحمده جاز القدح فى ملكه وربوبيته ؛ بل هو عين القدح فى الملك والربوبية . كما أن القدح فى ملكه وربوبيته قدح فى حمده وحكمته . وهذا ظاهر جداً . وهذا شأن كل مثلان حين لا ينفك أحدهما عن الآخر .

الوجه السادس : إن هذه الأسئلة لا يتوجه إيرادها على العلم ولا على القدرة . وغاية ما تورد على العدل والحكمة . وأنها كيف تجامع عدله وحكمته . فنقول : قد اتفق أهل الأرض والسموات على أن الله تعالى عدل لا يظلم أحداً .

حتى أعداءه المشركين الجاحدين لصفات كماله : فإنهم مقرون له بالعدل ومنزهون له عن الظلم ، حتى إنهم ليدخلون النار وهم معترفون بعدله كما قال تعالى (فاعترفوا بذنبهم) وقال تعالى (يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا؟ قالوا بلى شهدنا على أنفسنا ، وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) فهو سبحانه قد حرم الظلم على نفسه ؛ وأخبر أنه لا يهلك القرى بظلم وأهلها غافلون فلا يصح إيراد هذه الأسئلة مع اعترافهم بعدله . يوضحه :

الوجه السابع : إن طرق الناس اختلفت فى حقيقة الظلم الذى ينزه عنه الرب سبحانه وتعالى ؛ فقالت الجبرية هو المحال الممتنع لذاته ، كالجمع بين الضدين ، وكون الشيء موجوداً معدوماً . قالوا لأن الظلم إما التصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، وإما مخالفة الأمر ؛ وكلاهما فى حق الله تعالى محال ، فإن الله مالك كل شيء ، وليس فوقه آمر تجب طاعته ، قالوا : وأما تصور وجوده وقدر وجوده فهو عدل كائناً ما كان . وهذا قول جهم ومن اتبعه ، وهو قول كثير من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم من المتكلمين .

وقالت القدرية : الظلم إضرار غير مستحق ، أو عقوبته العبد على ما ليس من فعله ، أو عقوبته على ما هو مفعول منه ونحو ذلك . قالوا فلو كان سبحانه خالقاً لأفعال العبيد مريداً لها قد شاءها وقدرها عليهم ، ثم عاقبهم عليها كان ظالماً ، ولا يمكن إثبات كونه سبحانه عدلا لا يظلم إلا بالقول بأنه لم يرد وجود الكفر والفسوق والعصيان ، ولا شاءها ، بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته وإرادته ، كما فعلوه بغير إذنه وأمره ، وهو سبحانه لم يخلق شيئاً من أفعال العباد لا خيرها ولا شرها ، بل هم أحدثوا أعمالهم بأنفسهم ولذلك استحقوا العقوبة عليها ، فإذا عاقبهم لم يكن ظالماً لهم ، وعندهم أنه يكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون فإن المشيئة عندهم بمعنى الأمر ، وهاتان الطائفتان متقابلتان غاية التقابل ، وكل منهما تذم الأخرى ، وقد تكفرها وتسميها قدرية .

وقال أهل السنة والحديث ومن وافقهم : الظلم وضع الشيء فى غير موضعه

وهو سبحانه حكم عدل ، لا يضع الشيء إلا في موضعه الذي يناسبه ويقتضيه العدل والحكمة والمصلحة وهو سبحانه لا يفرق بين متماثلين ولا يساوي بين مختلفين ، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة ، ويضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة ، ولا يعاقب أهل البر والتقوى ، وهذا قول أهل اللغة قاطبة ، وتفسير الظلم بذينك التفسيرين اصطلاح حادث ووضع جديد .

قال ابن الأنباري : الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، يقال ظلم الرجل سقاءه إذا سقى منه قبل أن يخرج منه زبده . وقال الشاعر :

وصاحب صدق لم ينلني شكاية ظلمت وفي ظلمتي له عامداً أجر

أراد بالصاحب : وطب اللبن ، وظلمه إياه أن يسقيه قبل أن يخرج زبده ، قال والعرب تقول :هو أظلم من حية ، لأنها تأتي الحفر الذي لم تحفره فتسكنه ، ويقال : قد ظلم الماء الوادي ، إذا وصل منه إلى مكان لم يكن يصل إليه فيما مضى . وقال الحسن بن مسعود والفراء : أصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه . قال ومنه قولهم من أشبه أباه فما ظلم . وقوله من استرعى الذئب فقد ظلم . يعنون من أشبه أباه فما وضع لشبه في غير موضعه . وهذا القول هو الصواب المعروف في لغة العرب والقرآن والسنة . وإنما تحمل ألفاظهما على لغة القوم لا على الإصطلاحات الحادثة . فإن هذا أصل كل فساد وتحريف وبدعة . وهذا شأن أهل البدع دائماً يصطلحون على معان يضعون لها ألفاظاً من ألفاظ العرب ثم يحملون ألفاظ القرآن والسنة على تلك الاصطلاحات الحادثة .

فأما الجبرية فعندهم لا حقيقة للظلم الذي نزه الرب نفسه عنه البتة . بل هو المحال لذاته الذي لا يتصور وجوده . وكل ممكن عندهم فليس بظلم حتى أنه لو عذب رسله وأنبياءه وأولياءه أبد الآبدين . وأبطل جميع حسناتهم وحملهم أوزار غيرهم وعاقبهم عليها . وأثاب أولئك على طاعات غيرهم وحرم ثوابها فاعلها . لكان ذلك عدلا محضاً . فإن الظلم من الأمور الممتنعة لذاتها في حقه وهو غير مقدور له . بل هو كقلب المحدث قديما والقديم محدثاً . واحتج هؤلاء بأن الظلم التصرف في غير الملك أو مخالفة الآمر . قالوا : ويدل

على هذا الحديث الذى رواه الإمام أحمد فى مسنده عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ « ما أصاب العبد قط هم ولا حزن فقال : اللهم إنى عبدك ابن عبدك ابن أمتك ، ناصيتى بيدك، ماض فىّ حكمك عدل فىّ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبى ونور صدرى وجلاء حزنى وذهاب همى وغمى إلا أذهب الله همه وغمه وأبدله مكانه فرحا . قالوا يا رسول الله أفلا نتعلمهن ؟ قال بلى : ينبغى لمن سمعهن أن يتعلمهن » فأخبر أن جميع أقضيته فى عبده عدل منه ، وهذا يعم قضاء المصائب وقضاء المعائب وقضاء العقوبات على الجرائم ، ولهذا قال العارفون بالله « كل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل » .

قال إياس بن معاوية « ما ناظرت بعقلى كله إلا القدرية ، قلت لهم : ما الظلم قالوا أن تأخذ ما ليس لك . قلت فلله كل شىء » .

وقال عمران بن حصين لأبى الأسود الدؤلى « أرأيت ما يكدح الناس اليوم ويعملون فيـــه ؟ أشىء قضى عليهم ، ونص من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون فيما أتاهم به نبيهم فأخذت عليهم به الحجة ؟ قال : فهلا يكون ذلك ظلماً ؟ قال : ففزعت من ذلك فزعا شديداً ، وقلت إنه ليس شىء إلا وهو خلق لله وملك يده ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فقال : سددك الله ، إنى والله ما سألتك إلا لأحرز عقلك » قالوا : ويكفى فى هذا قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وقالوا ونحن نرى فى الشاهد أن السيد إذا أمكن عبيده من الفساد وأنواع القبائح والشرور وسفك بعضهم دم بعض، وأخذ بعضهم أموال بعض وهو قادر على منعهم وكفهم عن ذلك فلم يفعل ، بل خلى بينهم وبين ذلك ومكنهم منه وأعانهم عليه ، وأعطاهم أسبابه ثم عاقبهم على ذلك كان ظالما لهم ، والله تعالى قد فعل ذلك بعبيده وهو أعدل العادلين وليس بظلام للعبيد ؛ فعلمنا أن الظلم المنزه عنه هو المحال بذاته وأنه غير مقدور .

وأصحاب هذا القول" إنما نزهوا الله عن المستحيل لذاته الذى لا يتصور وجوده ، ومعلوم أن هذا التنزيه يشترك فيه كل أحد ، ولا يمدح به أحد أصلا فإنه لا مدح فى كون الممدوح منزهاً عن الجمع بين النقيضين ، والله تعالى قد تمدح بعدم الظلم ، وأنه لا يريده ومحال أن يتمدح بكونه لا يريد الجمع بين النقيضين، وأنه لا يريد قلب الحادث قديماً ، ولا قلب القديم حادثاً ، ولا جعل الشىء موجوداً معدوماً فى آن واحد .

وأيضاً فإنه سبحانه قال (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضما) قال المفسرون من السلف والخلف قاطبة : الظلم أن يحمل عليه سيئات غيره ، والهضم أن ينقص من حسنات ما عمل . وعند الجبرية أن هذا لو وقع لم يكن ظلماً ، ومن المعلوم أن الآية لم ترفع عنه خوف المحال لذاته ، وأنه لا يخاف الجمع بين النقيضين ، فإنه لا يخاف ذلك ، ولو أتى بكل كفر وإساءة ، فلا يجوز تحريف كلام الله بحمله على هذا . فإن الخوف من الشىء يستلزم تصور وجوده وإمكانه ، ومالا يمكن وجوده يستحيل خوفه .

وأيضاً فإنه لا يحسن أن ينفى الجمع بين الضدين فى السياق الذى نفى الله فيه الظلم كقوله تعالى (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد) ولا يحسن بوجه أن يقال عقيب هذه الجملة : وما ربك بجامع للعبيد بين الوجود والعدم فى آن واحد ، وإنما الظلم المنفى هو خلاف ما اقتضاه قوله (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها) وكذلك قوله : (ولا تظلمون فتيلا) (ولا يظلمون نقيراً) (ولا يظلمون شيئاً) أى لا يترك من أعمالهم ما هو بقدر الفتيل والنقير ، فيكون ظلماً ، وعند الجبرية يجوز أن يترك ثواب جميع أعمالهم من أولها إلى آخرها بغير سبب يقتضى تركها إلا مجرد المشيئة والقدرة ، ولا يكون ذلك ظلماً . وكذلك قوله (وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين) (وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم) بين أنه لم يعاقبهم بغير جرم فيكون ظالما لهم بل عاقبهم بظلمهم أنفسهم .

والمعنى عند الجبرية : إنا تصرفنا فيهم بقدرتنا ومشيئتنا وملكنا فلم نظلمهم

وإن كانوا مؤمنين محسنين ، وليست الأعمال والسيئات والكفر عندهم أسباباً للهلاك ولا مقتضية له ، وإنما هو محض المشيئة . والقرآن يكذب هذا القول ويرده كقوله (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) وقوله (فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) وقوله (فأخذهم الله بذنوبهم) (فأهلكناهم بذنوبهم) (مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً) (ووقع القول عليهم بما ظلموا) (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) والقرآن مملوء من هذا .

فالظلم الذى أثبت الله لهم وجعله نفس فعلهم وسبب هلاكهم نفوه ، وقالوا ليس من فعلهم ولا سبب إهلاكهم . والظلم الذى نفاه عن نفسه وهو عقوبتهم بلا سبب أثبتوه له وقالوا ليس بظلم ، فإنه مقدور ممكن . فنزهوه عما عابهم به ووصفوه بما نزه نفسه عنه ، واعتقدوا بذلك إنهم به عارفون ولأهل السنة ناصرون ، ولا يليق به سبحانه أن ينفى عنه الجمع بين النقيضين ، فإن مالا تمكن تعلق القدرة به لا يمدح الممدوح بعدم إرادته ، وإنما يكون المدح بترك ما يقدر الممدوح على فعله وتركه تنزيها عما فعله ، وإلا فكيف يمدح الموتى بترك الأفعال القبيحة ؟ وكيف يمدح الزمن بترك طيرانه إلى السماء ؟ وأيضاً فإنه سبحانه يمدح نفسه بتحريمه الظلم على نفسه كما فى الحديث الإلهى « يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى أن أخلق مثلى ، أو أجمع بين النقيضين ، أو أقلب القديم حادثاً والحادث قديماً ونحو ذلك من الممتنع لذاته . وهذا لا يجوز أن ينسب التكلم به إلى آحاد العقلاء . فضلا عن رب العالمين

وغاية ما يقال فى تأويل ذلك على هذا القول بعد تحسين العبارة وزخرفتها إنى أخبرت عن نفسى أن مالا يكون مقدوراً أو يكون مستحيلا لا يقع منى . وهذا مما يقطع من له فهم عن الله ورسوله أنه غير مراد وأنه يجب تنزيه الله تعالى ورسوله ﷺ عن إرادة هذا المعنى الذى لا يليق التمدح والتعرف إلى عباده بمثله .

فإن قيل : حاصل هذا أنه لا يعقل التمدح بترك ما يستحيل وقوعه ، وهذا فاسد، فقد حمد سبحانه نفسه وتمدح بعدم اتخاذ الولد وعدم الشريك والولى من الذل ، وهذه الأشياء مستحيلة فى حقه ، فهكذا حمد نفسه على تنزهه من الظلم وإن كان مستحيلا غير مقدور .

قيل : الفرق بين ما هو محال لذاته فى نفس الأمر وبين ما هو ممكن أو واقع لكن يستحيل وصف الرب به ونسبته إليه . فالأول لا يتمدح به ، بل العبد لا يرضى أن يمدح به نفسه ، فلا يتمدح عاقل بأنه لا يجمع بين النقيضين ولا يجعل الشىء متحركا ساكناً . وأما الثانى فإنه ممكن واقع لكن يستحيل اتصاف من له الكمال المطلق به كالولد والصاحبة والشريك . فإن نفى هذا من خصائص الربوبية ؛ فنفى سبحانه عن نفسه ما هو ثابت لخلقه ، وهم متصفون به لمنافاته لكماله ، كما نزه نفسه عن السنة والنوم واللغوب والنسيان والعجز والأكل والموت ، وغير ذلك مما هو مستحيل عليه ممتنع فى حقه . ولكنه واقع من العباد فكان فى تنزيهه عنه ما يبين انفراده بالكمال وعدم مشابهته لخلقه ، بخلاف ما لا يتصور وقوعه فى نفس الأمر وهو مستحيل فى نفسه ، كجعل المخلوق خالقاً ؛ وجعل الخالق مخلوقا . فإن هذا لا يتمدح سبحانه بنفيه . ولهذا لا يتمدح به مخلوق فضلا عن الخالق .

يوضحه : أن ما تمدح به سبحانه فهو من خصائصه التى لا يشركه فيها أحد وسلب فعله المستحيل الذى لا يدخل تحت القدرة ولا يتصور وقوعه ليس من خصائصه ولا هو كمال فى نفسه ولا يستلزم كمالا ، فإذا مدح نفسه بكونه لا يجمع بين النقيضين كان كل أحد مشاركا له فى هذا المدح ، بخلاف ما إذا مدح نفسه بكونه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا ينسى ولا يخفى عليه شىء ولا يظلم أحداً . وهو سبحانه يثنى على نفسه بفعل ما لو ترك كان تركه نقصاً ، وبترك ما لو فعله كان فعله نقصاً ، وهذا لا حقيقة له عند الجبرية ، والاعتبار عندهم بكون المفعول والمتروك ممكناً فقابلتهم القدرية فجعلوا الظلم الذى تنزه

سبحانه عنه مثل الظلم الذى يكون من العباد ، وشبهوا فعله بفعل عبيده فتسلط عليهم الجبرية بأنواع المناقضات والمعارضات ، وكان غاية ما عند كل واحد من الفريقين مناقضة الآخر وإفساد قوله ، فكفوا أهل السنة مؤنتهم .

فصل

اما ما احتج به الجبرية من قوله تعالى (لا يسئل عما يفعل) فدليل حق استدل به على باطل ، فإن الآية إنما سيقت لبيان توحيده سبحانه و بطلان إلهية ماسواه ، وأن كل من عداه مربوب مأمور منهي مسئول عن فعله ، وهو سبحانه ليس فوقه من يسأله عما يفعله . قال تعالى : (أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون . لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) فلم تكن الآية مسوقة لبيان أنه لا يفعل بحكمة ولا لغاية محمودة مطلوبة بالفعل ؛ وأنه يفعل ما يفعله بلا حكمة ولا سبب ولا غاية ، بل الآية دلت على نقيض ذلك ، وأنه لا يسئل عما يفعل لكمال حكمته وحمده وأن أفعاله صادرة عن تمام الحكمة والرحمة والمصلحة ، فكمال علمه وحكمته وربوبيته ينافي اعتراض المعترضين عليه وسؤال السائلين له . وهم حملوا الآية على أنه لا يسئل عما يفعله لقهره وسلطانه . ومعلوم أن هذا ليس بمدح من كل وجه وإن تضمن مدحا من جهة القدرة والسلطان ، وإنما المدح التام أن يتضمن ذلك حكمته وحمده ووقوع افعاله على أتم المصالح ، ومطابقته للحكمة والغايات المحمودة . فلا يسئل عما يفعله لكمال ملكه وكمال حمده ، فله الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير . فاستدلال نفاة الحكمة بهذه الآية كاستدلال نفاة الصفات بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) والآيتان دالتان على ضد قول الطائفتين ؛ فليس كمثله شيء لكمال صفاته التي بكمالها وقيامها به لم يكن كمثله شيء ولا يسئل عما يفعل لكمال حكمته وحمده .

فصل

وأما قوله فى حديث ابن مسعود « ماض فى حكمك ، عدل فى قضاؤك » فعند أهل السنة الجميع قضاؤه والجميع عدل منه فى عبده، لا بمعنى كونه متصرفاً فيه بمجرد القدرة والمشيئة ، بل بوضع القضاء فى موضعه وإصابة محله . فكل ما قضاء على عبده فقد وضعه موضعه اللائق به وأصاب به محله الذى هو أولى به من غيره فلم يظلمه به . أما العقوبات والمصائب فالأمر فيها ظاهر ، إذ هى عدل محض كما قال تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم) .

وأما الآلام التى تصيب العبد بغير ذنب : كالآلام التى تنال غير المكلفين كالأطفال والمجانين والبهائم ؛ فقد خاض الناس فى أسبابها وحكمها قديماً وحديثاً وتباينت طرقهم فيها بعد اتفاقهم على أنها عدل ، وإن اختلفوا فى وجه كونها عدلا فالجبرية تثبت ذلك على أصولها فى أن كل واقع أو ممكن عدل، والقدرية جعلت وجه كونه عدلا وقوعها بسبب جرم سابق أو عوض لاحق ؛ ثم منهم من يعتبر مع ذلك أن يشتمل على غيره قالوا فوقوعها على وجه العقوبة بالجرم والتعويض بخروجها عن كونها ظلماً . وبقصد العبرة تخرج كونها سفهاً ، وأما الفلاسفة فإنهم جعلوا ذلك من لازم الخلقة فيه ومقتضيات النشأة الحيوانية . وقالوا ليس فى الإمكان إلا ذلك . ولو فرض غير ذلك لكان غير هذا العالم ، فإن تركيب الحيوان الذى يكون ويفسد يقتضى أن تعرض له الآلام كما يعرض له الجوع والعطش والضجر ونحوها . وقالوا رفع هذا بالكلية إنما يكون برفع أسبابه ، والخير الذى فى أسبابه أضعاف أضعاف الشر الحاصل بها ، فاحتمال الشر القليل الجزئى فى جنب المصلحة العامة الكلية أولى من تعطيل الخير الكثير لما يستلزمه من المفسدة اليسيرة الجزئية . قالوا ومن تأمل أسباب الآلام وجد ما فى ضمنها من اللذات والخيرات والمصالح أضعاف أضعاف ما فى ضمنها من الشرور ، كالحر والبرد والمطر والثلج والريح وتناول الأغذية والفواكه وأنواع الأطعمة . وصنوف المناكح ، وأنواع الأعمال والحركات ، فإن الآلام إنما

تتولد غالبها عن هذه الأمور مصالحها ولذتها وخيراتها أكثر من مفاسدها وشرورها وآلامها .

وهذه الطرق الثلاثة سلكها طوائف من المسلمين، وفى كل طريق منها حق وباطل ، فإذا أخذت من طريق حقها ورميت باطلها كنت أسعد الناس بالحق، وأصحاب المشيئة المحضة أصابوا فى إثبات عموم المشيئة والقدرة ، وأنه لا يقع فى الكون شيء إلا بمشيئته،فخذ من قولهم هذا القدر وألق منه إبطال الأسباب والحكم والتعليل ومراعاة مصالح الخلق . والقدرية أصابوا فى إثبات ذلك وأخطأوا فى مواضع : أحدها إخراج أفعال عباده عن ملكه وقدرته ومشيئته. الثانى: تعطيلهم عود الحكمة والغاية المطلوبة إلى الفاعل،وإنما أثبتوا أنواع حكمة تعود إلى المفعول لا إلى الفاعل . والثالث أنهم شبهوا الله بخلقه فيما يحسن منهم وما يقبح فقاسوه فى أفعاله على خلقه ، واعتبروا حكمته بالحكمة التى لعباده ، فخذ من قولهم إنه حكيم لا يفعل إلا لمصلحة وحكمة ، وأنه لا يفعل الظلم مع قدرته عليه ، بل تنزه عنه لغناه وكماله ، وأنه لا يعاقب أحداً بغير ذنب ولا يعاقبه بما لم يفعله . فضلا عن أن يعاقبه بفعل هو فعله فيه أو فعل غيره فيه وأنه جعل الأسباب مقتضيات لغاياتها ، وألق من قولهم إنكارهم خلقه لأفعال عباده وإنكار عود الحكمة إليه وقياس أفعاله على أفعال عباده .

والفلاسفة فيما أصلوه من أن تعطيل أسباب الخيرات والمصالح العظيمة لما فى ضمنها من الشرور والآلام الجزئية مناف للحكمة ، فهذا أصل فى غاية الصحة لكن أخطأوا فى ذلك أعظم خطأ ، وهو جعلهم ذلك من لوازم الطبيعة المجردة من غير أن تكون متعلقة بفاعل مختار قدر ذلك بمشيئته وقدرته واختياره ، ولو شاء لكان الأمر على خلاف ذلك كما يكون فى الجنة ، فإنها مشتملة على الخيرات المحضة البريئة من هذه العوارض من كل وجه ، فاقتضت حكمته أن تكون هذه الدار على ما هى عليه : ممزوجاً خيرها بشرها ، ولذاتها بآلامها ، وأن تكون دار القرار خالصة من شوائب الآلام والشرور خلاصاً تاماً، وأن تكون دار الشقاء خالصة للآلام والشرور ، وإذا جمعت حق هذه الطائفة

وأثبت لله تعالى صفات الكمال ، وأنه يحب ويُحب ، ويفرح بتوبة عبــاده وطاعاتهم ويرضى بها ، ويضحك ويثنى عليهم بها ويحب أن يثنى عليه ويحمد ويشكر ، ويفعل ماله فى فعله غاية وحكمة يحبها ويرضاها ، فيفعل لأجلها ، كنت أسعد بالحق من هؤلاء .

فصل

ذووا الأرواح الذين يلحقهم اللذة والآلام أربعة أصناف : الإنس والجن والبهائم والملائكة ، عند من يقول أن فيهم من يعصى ويعاقب .

فأما الإنس والجن فالمكلفون منهم يحصل لهم بالطاعات والمعاصى لذات وآلام تناسبها . وأما الأطفال والمجانين فنوعان : نوع يدخلون الجنة إما بطريق التبعية أو بعد التكليف يوم القيامة ، كما جاءت به الآثار ، فهؤلاء إذا حصل لهم آلام يسيرة منقطعة كانت مصلحة لهم ورحمة ونعمة فى جنب ما ينالهم من السعادة العظيمة والنعيم المقيم ، فما ينالهم من الآلام يجرى مجرى إيلام الأب الشفيق لولده الطفل ، بكىّ أو بط أو قطع سلعة يعقبه كمال عافيته وانتفاعه بنفسه وحياته . فهذا الإيلام محض الإحسان إليه وما يقدر من حصول النعيم واللذة فى الجنة بدون هذه الآلام فهو نوع آخر غير النوع الحاصل بعد الآلام . ولهذا كانت اللذة الحاصلة بالأكل والشرب بعد شدة الجوع والظمأ أضعاف اللذة الحاصلة بدون ذلك ، وكذلك لذة الوصل بعد الهجران والبعاد المؤلم والشوق الشديد أعظم من اللذة الحاصلة بدونه . ووجود الملزوم بدون لازمه محال . ولا ريب أن لذة آدم بعوده إلى الجنة بعد أن أخرج منها إلى دار التعب أعظم من اللذة التى كانت حاصلة له أولا .

وأما غير المكلفين من الحيوانات فقد يقال : إنه ما من حيوان إلا ويحصل له من اللذة والخير والنعيم ما هو أعظم مما يحصل له من الألم بأضعاف مضاعفة فإنه يلتذ بأكله وشربه ونومه وحركته وراحته وجماعه الأنثى وغير ذلك . فنعيمه ولذته أضعاف أضعاف ألمه ، وحينئذ فالأقسام أربعة : إما أن يعطل

الجميع بترك خلق الحيوان لئلا يحصل له الألم . أو يخلق على نشأة لا يلحقه بها ألم ، أو على صفة لا ينال بها لذة . أو على هذه الصفة والنشأة التي هو عليها .

فالقسم الأول ممتنع لمنافاته للحكمة، فإنه يستلزم تعطيل الخير الكثير والنفع العظيم لما يستلزمه من مفسدة قليلة كتعطيل الأمطار والثلوج والرياح والحر والبرد لما يتضمنه من الآلام ولا ريب أن الحكمة والرحمة والمصلحة تأبى ذلك فترك الخير الكثير لأجل ما فيه من الشر القليل شر كثير .

وأما القسم الثاني فكما أنه ممتنع في نفسه إذ من لوازم إنشائه في هذا العالم أن يكون عرضة للحر والبرد والجوع والعطش والكلال والتعب وغيرها . فإنه منشأ من هذا العالم الذى مزج خيره بشره . والمنشأ خير منه كذلك . فالحكمة تأبى إنشاءه لذلك في هذا العالم الذى مزج رخاؤه بشدته . وبلاؤه بعافيته . وألمه بلذته . وسروره بغمه وهمه ، فلو اقتضت الحكمة تخليص نوع الحيوان من ألمه لكان الإنسان الذى هو خلاصته وأفضله أولى بذاك . ولو فعل ذلك سبحانه لفاته مصلحة العبرة والدلالة على الآلام العظيمة الدائمة في الدار الآخرة . فإن الله تعالى أشهد عباده بما أعد لهم من أنواع اللذات والآلام في الدار الآخرة بما أذاقهم إياه في هذه الدار فاستدلوا بالشاهد على الغائب واشتاقوا بما باشروه من اللذات إلى ما وصف لهم هناك منها واحتموا بما ذاقوه من الآلام ها هنا عما وصف لهم منها هناك . ولا ريب أن هذه المصلحة العظيمة أرجح من تفويتها بما فيها من المفسدة اليسيرة .

وأما القسم الثالث فلا ريب أنه مفسدة خالصة أو راجحة فلا تقتضيه حكمة الرب سبحانه ، ولا يكون إيجاده مصلحة ، فلم يبق إلا القسم الرابع وهو خلقه على هذه النشأة .

فإن قيل : فقد ظهرت الحكمة في إيلام غير المكلفين . فتعذيب المكلفين على ذنوبهم كيف تستقيم الحكمة فيه على قولكم بأن الله تعالى خلقها فيهم ؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما هو فاعله وخالقه فيهم ؟ وإنما يستقيم ذلك على قول القدرية وأصولهم ، فإن العدل في ذلك ظاهر ، فإنه إنما عذبهم على

ما أحدثوه وكان بمشيئتهم وقدرتهم .

قيل : هذا السؤال لم يزل مطرقا بين العالم ، واختلف الناس فيه . فطائفة أخرجت أفعالهم عن ملك الرب وقدرته . وطائفة أنكرت الحكمة والتعليل وسدت باب السؤال وطائفة أثبتت كسباً لا يعقل ، جعلت الثواب والعقاب عليه ، وطائفة التزمت لأجله وقوع مقدور بين قادرين ، ومفعول بين فاعلين وطائفة التزمت الجبر وأن الله يعذبهم على ما لا يقدرون عليه .

والجواب الصحيح عنه أن يقال : إن ما يبتلى به العبد من الذنوب الوجودية وإن كانت خلقاً لله تعالى فهى عقوبة له على ذنوب قبلها ، فالذنب يكسب الذنب، ومن عقاب السيئة السيئة بعدها ، فالذنوب والأمراض التى يورث بعضها بعضاً . يبقى أن يقال فى الكلام ، فالذنب الأول الجالب لما بعده من الذنوب؟ فيقال : هو عقوبة أيضاً على عدم ما خلق له وفطر عليه ، فإن الله سبحانه خلقه لعبادته وحده لا شريك له ، وفطره على محبته وتألهه والإنابة إليه كما قال النبى ﷺ « ما من مولود يولد إلا على الفطرة » وقال « يقول الله تعالى : إنى خلقت عبادى حنفاء فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطاناً » وقد قال الله تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها) فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه من محبة الله وعبوديته والإنابة إليه ، عوقب على ذلك بأن زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصى ، فلأنه صادف قلباً فارغاً خالياً قابلا للخير والشر ولو كان فيه الخير الذى يمنع ضده لم يتمكن من الشر كما قال تعالى (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين) وقال إبليس لعنه الله (فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) وقال تعالى (هذا صراط على مستقيم إن عبادى ليس لك عليهم سلطان) والإخلاص خلوص القلب من تأله من سوى الله وإرادته ومحبته ، فخلص لله ، فلم يتمكن الشيطان من إغوائه. وأما إذا صادفه فارغاً من ذلك تمكن منه بحسب فراغه وخلوه ، فيكون جعله مذنباً مسيئاً فى هذه الحال عقوبة على عدم هذا الإخلاص وهذا محض العدل .

فإن قلت : فذلك العدم من خلقه فيه، قلت هذا سؤال فاسد فإن العدم كاسمه لا يفتقر إلى تعلق التكوين والإحداث به . فإن عدم الفعل ليس أمراً وجودياً حتى يضاف إلى الفاعل ، بل هو شر محض والشر ليس إلى الرب تبارك وتعالى، كما قال النبي ﷺ في حديث الاستفتاح « لبيك وسعديك والخير في يديك ، والشر ليس إليك » ، وكذلك يقول النبي (ﷺ) في حديث الشفاعة يوم القيامة « يقول الله تعالى : يا محمد فيقول لبيك وسعديك والخير في يديك ، والشر ليس إليك » وقد أخبر تعالى أن تسليط الشيطان إنما هو على الذين يتولونه والذين هم به مشركون ، فلما تولوه دون الله وأشركوه معه عوقبوا على ذلك بتسليطه عليهم . وكانت هذه الأولوية والإشراك عقوبة خلو القلب وفراغه من الإخلاص والإنابة العاصمة من ضدها . فقد بين أن إخلاص الدين يمنع من سلطان الشيطان ، لأن فعل السيئات التي توجب العذاب . فإخلاص القلب لله مانع له من فعل ما يضاده ، وإلهامه البر والتقوى ثمرة هذا الإخلاص ونتيجته، وإلهام الفجور عقوبة خلوه من الاخلاص .

فإن قلت : هذا الترك إن كان أمراً وجودياً عاد السؤال ، وإن كان أمراً عدمياً فكيف يعاقب على العدم ؟ وقلت : ليس هنا ترك هو كف النفس ومنعها عما تريده وتحبه فهذا قد يقال إنه أمر وجودي ، وإنما هنا عدم وخلو عن أسباب الخير ، وهذا العدم ليس بكف للنفس ومنع لها عما تريده وتحبه بل هو محض خلوها عما هو أنفع شيء لها . والعقوبة على الأمر العدمي هي بفعل السيئات لا بالعقوبات التي تناله بعد إقامة الحجة عليه بالرسل . فلله سبحانه عقوبتان. إحداهما جعله خاطئاً مذنباً لا يحس بألمها ومضرتها لموافقتها شهوته وإرادته ، وهي في الحقيقة من أعظم العقوبات . والثانية العقوبات المؤلمة بعد فعله للسيئات. وقد قرن الله تعالى بين هاتين العقوبتين في قوله (فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء) فهذه العقوبة الأولى . ثم قال (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة) فهذه العقوبة الثانية .

وأعط هذا الموضع حقه من التأمل ، وانظر كيف ترتبت هاتان العقوبتان.

إحداهما على الأخرى ، لكن العقوبة الأولى عقوبة موافقة لهواه وإرادته ، والثانية مخالفة لما يحبه ويتلذذ به . وتأمل عدل الرب تعالى فى هذه وهذه ؛ وأنه سبحانه إنما وضع العقوبة فى محلها الأولى بها الذى لا يليق بها غيره ، وهذا أمر لو لم تشهده القلوب وتعرفه لما جاز أن ينسب إلى الله تعالى سواه ، ولا يظن به غيره ، فإنه من ظن السوء بمن يتعالى ويتقدس عن كل سوء وعيب .

فإن قلت : هل كان يمكنهم أن يأتوا بالاخلاص والانابة والمحبة له وحده من غير أن يخلق ذلك فى قلوبهم ويجعلهم مخلصين له أم ذلك محض جعله فى قلوبهم ؟ قلت لا ، بل هو محض منته وفعله وهو من أعظم الخير الذى هو فى يده ، فالخير كله فى يديه ولا يقدر أحدنا أن يأخذ من الخير إلا ما أعطاه ولا يتقى من الشر إلا ما وقاه .

فإن قلت : فإذا لم يخلق ذلك فى قلوبهم ولم يوفقوا له ولا سبيل لهم إليه بأنفسهم عاد السؤال : وكان منعهم منه ظلماً ولزمك القول بأن العدل هو تصرف المالك فى ملكه ؟ قيل لا يكون بمنعه سبحانه لهم من ذلك ظالماً . وإنما يكون المانع ظالماً إذا منع غيره حقاً لذلك الغير عليه ؛ وهذا هو الذى حرمه الرب على نفسه ، وأما إذا منع غيره ما ليس حقاً له بمحض فضله ومنته عليه لم يكن ظالماً بمنعه .

فإن قلت : فإذا كان العطاء والبذل والتوفيق إحساناً ورحمة وفضلا ؛ فهلا كانت الغلبة له كما أن رحمته تغلب غضبه ؟ قيل : المقصود من هذا المقام بيان أن هذه العقوبة المترتبة على هذا المنع ، والمنع المستلزم للعقوبة ليس بظلم . وهذا سؤال عن الحكمة التى أوجبت تقديم العدل على الفضل فى بعض المحال ، وهلا ساوى بين العباد فى الفضل ، وهذا السؤال حاصله : لم تفضل على هذا ولم يتفضل على هذا ؟ وقد تولى سبحانه الجواب عنه بقوله (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) وقوله (لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شىء من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) . وليس فى الحكمة إطلاع فرد من أفراد الناس على كمال حكمته فى عطائه ومنعه ؛

بل إذا كشف الله عن بصيرة العبد حتى أبصر طرفاً يسيراً من حكمته فى خلقه وأمره وثوابه وعقابه ، وتأمل أحوال محال ذلك ، واستدل بما علمه على مالم يعلمه وتيقن أن مصدر ما علم وما لم يعلمه لحكمة بالغة لا توزن بعقول المخلوقين ، فقد وفق للصواب .

ولما استشكل المشركون هذا التخصيص قالوا (أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا) فقال لهم الله مجيباً لهم (أليس الله بأعلم بالشاكرين) وهذا جواب شاف كاف ؛ وفى ضمنه أنه سبحانه أعلم بالمحل الذى يصلح لغرس شجرة النعمة فتثمر بالشكر من المحل الذى لا يصلح لغرسها ، فلو غرست فيه لم تثمر ، فكان غرسها هناك ضائعاً لا يليق بالحكمة كما قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

فصل

فلنرجع إلى تمام المقصود فنقول : اختلف الناس فى العقوبة على الأمور العدمية فنكرو الحكم والتعليل لا ضابط للعقوبة عندهم إلا محض المشيئة . وأما مثبتوا الحكم والتعليل فالأكثرون منهم يقولون لا يعاقب على عدم المأمور لأنه عدم محض . وإنما يعاقب على تركه ، والترك أمر وجودى ، وطائفة منهم أبو هاشم وغيره يقولون يعاقب على العدم كما يعاقب على الأمور الوجودية ، فيكون عقابه بالآلام . وهذا القول الذى ذكرناه قول وسط بين القولين ، وهو أن العقوبة نوعان : فيعاقب على هذا العدم بفعل السيئات لا بالعقوبة المؤلمة ، ثم يعاقب على فعل السيئات بالآلام ، ولا يعاقب عليها حتى تقوم الحجة عليه بالرسالة ، فإذا عصى الرسول استحق العقوبة التامة ، وهو أولا إنما عوقب بما يمكن أن ينجو من شره بعد قيام الحجة عليه ، أو بالتوبة بعد قيام الحجة عليه فإذا لم تقم عليه الحجة كان كالصبى الذى يشتغل بما لا ينفعه ، بل بما هو من أسباب ضرره ، ولا يكتب عليه قلم الإثم حتى يبلغ ، فإذا بلغ عوقب ، ثم يكون ما اعتاده من فعل القبائح قبل البلوغ وإن لم يعاقب عليها سبب لمعصيته بعد البلوغ ، فتكون تلك المعاصى الحادثة منه قبل البلوغ ، فلم يعاقب العقوبة المؤلمة إلا على معصية . وأما العقوبة الأولى فلا يلزم أن تكون على ذنب بل هى

جارية مجرى تولد الآلام عما يأكله ويشربه ويتمتع به ، فتولدت تلك الذنوب بعد البلوغ عن تلك الأسباب المتقدمة قبله ، وهذا القول الوسط فى العقوبة على العدم ، وهو الذى دل عليه القرآن ، قال الله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون) فأخبر سبحانه عن عقوبتهم على عدم الإيمان بتقليب أفئدتهم وأبصارهم .

فإن قلت : هذه عقوبة على أمر وجودى وهو تركهم الإيمان بعد إرسال الرسول ودعائه لهم قلت : الموجب لهذه العقوبة الخاصة هو عدم الإيمان ، ولكن إرسال الرسول وترك طاعته شرط فى وقوع العذاب ، فالمقتضى قائم وهو عدم الإيمان لكنه مشروط وقوعه بشرط وهو إرسال الرسول ، ففرق بين انتفاء الشىء لانتفاء موجبه ومقتضيه ، وانتفائه لانتفاء شرطه بعد قيام المقتضى .

فصل

وكذلك قوله فى الحديث الذى رواه أبو داود والحاكم فى مستدركه من حديث ابن عباس عن النبى ﷺ « إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم كانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم » ، وهو مما يحتج به الجبرية ، وأسعد الناس به أهل السنة الذين قابلوه بالتصديق وتلقوه بالقبول ، وعلموا من عظمة الله وجلاله وقدر نعمه على خلقه وعدم قيام الخلق بحقوق نعمه عليهم ، إما عجزاً وإما جهلا وإما تفريط وإما إضاعة وإما تقصيراً فى المقدور من الشكر ولو من بعض الوجوه ، فإن حقه على أهل السموات والأرض أن يطاع فلا يعصى ، ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر . وتكون قوة القلب كلها ، وقوة الإنابة والتوكل ، والخشية والمراقبة والخوف والرجاء ، جميعها متوجهة إليه ومتعلقة به ، بحيث يكون القلب عاكفاً على محبته وتألهه ، بل على إفراده بذلك ، واللسان محبوساً على ذكره ، والجوارح وقفاً على طاعته . قد استسلمت له القلوب أتم استسلام ، وذلت له أكمل ذل ، وخضعت

له أعظم ؛ وقد فنيت بمراده ومحابه عن مرادها ومحابها. فلم يكن لها مراد محبوب غير مراده ومحبوبه البتة .

ولا ريب أن هذا مقدور فى الجملة ولكن النفوس تشح به ؛ وهى فى الشح على مراتب لا يحصيها إلا الله تعالى. وأكثر المطيعين يشح بهمن وجه وإن أتى به من وجه والعلى ما لا تسمح به نفسه أكثر مما تسمح به مع فضل زهده وعبادته وعلمه وورعه . فأين الذى لا يقع منه إرادة تزاحم إرادة الله وما يحبه منه ، فلا يعتريه غفلة واسترسال مع حكم الطبيعة والميل إلى داعيها ، وتقصير فى حق الله تعالى معرفة ومراعاة وقياماً به ؟ ومن الذى ينظر فى كل نعمة من النعم دقيقها وجليلها إلى أنها منة ربه وفضله وإحسانه ، فيذكره بها ويحبه عليها ، ويشكره عليها، ويستعين بها على طاعته ، ويعترف مع ذلك بقصوره وتقصيره ، وأن حق الله تعالى عليه أعظم مما أتى به ، ومن الذى يوفى حقاً واحداً من الحقوق وعبودية واحدة حقها من الإجلال والتعظيم والنصح لله تعالى فيها ، وبذل الجهد فى وقوعها على ماينبغى لوجهه الكريم مما يدخلة على قدره العبد ظاهراً و باطناً؟ ومع هذا فيراها محض منة الله عليه وفضله عليه ، وأن ربه هو المستحق عليها الحمد ، وأنه لا وسيلة توسل بها إلى ربه حتى نالها ؛ وأنه يقابلها بما تستحق أن تقابل به من كمال الذل والخضوع ؛ والمحبة والبراءة من حوله وقوته ، وبمحو نفسه من البين ؛ وأن يكون فيها بالله لا بنفسه ولله لا لنفسه؟ ومن الذى لم يصدر منه خلاف ما خلق له ولو فى وقت من الأوقات من حركة نفسه وجوارحه ، أو يترك بعض ما خلق؛ أو يؤثر بعض حظوظه ومرداه على مراد الله ومرضاته ويزاحمه به .

ومن المعلوم عقلا وشرعاً وفطرة أن الله تعالى يستحق على عبده غاية التعظيم والإجلال والعبودية التى تصل إليها قدرته ، وكل ما ينافى التعظيم والإجلال يستحق عليه من العقوبة ما يناسبه . والشرك والمعصية والغفلة واتباع الهوى وترك بذل الجهد والنصيحة فى القيام بحق الله باطناً وظاهراً ؛ وتعلق القلب بغيره ، والتفاته إلى ما سواه ، ومنازعة ماهو من خصائص ربوبيته ؛

ورؤية النفس والمشاركة فى الحول والقوة ، ورؤية الملك فى شىء من الأشياء فلا ينسلخ منها بالكلية ، كل ذلك ينافى التعظيم والإجلال . فلو وضع سبحانه العدل على العباد لعذبهم بعدله فيهم ولم يكن ظالماً ، وغاية ما يقدر توبة العبد من ذلك واعترافه به ، وقبول التوبة محض فضله وإحسانه ؛ وإلا فلو عذب عباده على جنايته لم يكن ظالماً ولو قدر أنه تاب منها ، لكن أوجب على نفسه بمقتضى فضله ورحمته ألا يعذب من تاب من ذنبه واعترف به رحمة وإحساناً .

وقد كتب سبحانه على نفسه الرحمة ، فلا يسع الخلائق إلا رحمته وعفوه ، ولا يبلغ عمل أحد منهم أن ينجو به من النار أو يدخل به الجنة كما قال أطوع الخلق لربه ، وأفضلهم عملا وأشدهم تعظيما له « لن ينجى أحداً منكم عمله ، قالوا ولا أنت يارسول الله ؟ قال ولا أنا ، إلا أن يتغمدنى الله برحمة منه وفضل » .

وكان صلى الله عليه وسلم أكمل الخلق استغفاراً ، وكانوا يعدون عليه فى المجلس الواحد مائة مرة « رب اغفرلى وتب على إنك أنت التواب الرحيم » وكان يقول « ياأيها الناس توبوا إلى ربكم ، فوالله إنى لأتوب إلى - وفى لفظ - إنى لأستغفر الله فى اليوم الليلة أكثر من سبعين مرة » وكان إذا سلم فى صلاته أستغفر ثلاثاً . وكان يقول بين السجدتين رب اغفرلى » وكان يقول فى سجوده « اللهم اغفرلى خطيئتى وجهلى ، وإسرافى فى أمرى وما أنت أعلم به منى . اللهم اغفرلى جدى وهزلى ، وخطئى وعمدى ؛ وكل ذلك عندى اللهم اغفرلى ما قدمت وما أخرت ، وما أسررت وما أعلنت ، وما أنت أعلم به منى أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت » وكان يستغفر فى استفتاح الصلاة وفى خاتمة الصلاة .

وعلم أفضل الأمة أن يستغفر فى صلاته ويعترف على نفسه بظلم كثير . وقد قال تعالى (واستغفر لذنبك المؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) فأهل السموات والأرض محتاجون إلى مغفرته كما هم محتاجون إلى رحمته . ومن ظن أنه يستغنى عن مغفرة الله فهو كمن ظن أنه يستغنى عن رحمته فلا يستغنى أحد عن مغفرته ورحمته ، كما لا يستغنى عن نعمته ومنته . فلو أمسك عنهم فضله ومنته ورحمته لهلكوا وعذبوا ، ولم يكن

ظالماً ؛ وحينئذ فتصيبهم النقمات بإمساك فضله ، وكل نقمة منه عدل .

ومما يوضح هذا أن الظلم الذى تقدس عنه، أن يعاقبهم بما لم يعملوا ويمنعهم ثواب مايستحقون ثوابه ، وهو سبحانه لايعذب إلا بسبب كما إذا أراد تعذيبه الأطفال والمجانين ومن لم تقم عليه حجته فى الدنيا امتحنهم فى الآخرة ؛فعذب من عصاه منهم بأسباب أظهرها بالامتحان كما أظهر امتحان إبليس سبب عقوبته. فلو أراد تعذيب أهل سمواته وأرضه كلهم لامتحنهم امتحاناً يظهر أسباب تعذيبهم فيكون عدلا منه ، فإنه يعلم من العبد ما لا يعلمه العبد من نفسه .

قال الحسن البصرى : « لقد دخلوا النار وإن حمده لفى قلوبهم » ما وجدوا عليه سبيلا، ومما يوضح ذلك أن مذهب أهل السنة أن الأنبياء والمرسلين أفضل من الملائكة . وقد طلبوا كلهم منه المغفرة والرحمة . فقال أول الأنبياء وأبو البشر (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) فهو ﷺ خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته وأسكنه جنته وعلمه أسماء كل شىء . وإنما انتفع فى المحنة باعترافه وإقراره على نفسه بالظلم وسؤاله المغفرة والرحمة وهذا نوح أول رسول بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض يسأله المغفرة ويقول (وإلا تغفر لى وترحمنى أكن من الخاسرين) وهذا يونس يقول (لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين) وإبراهيم الخليل يقول (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين) ويقول (ربنا واجعلنا مسلمين لك) الآية . وكليم الرحمن موسى يقول (رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى) ويقول (أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين) ومحمد ﷺ أفضلهم وأكملهم وقد تقدم بعض ما كان يستغفر به ربه . وسأله الصديق أن يعلمه دعاء يدعو به فى صلاته فقال « قل اللهم إنى ظلمت نفسى ظلماً كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لى مغفرة من عندك وارحمنى إنك أنت الغفور الرحيم) وإذا كان هذا حال الصديق الذى هو أفضل الخلق بعد الأنبياء والمرسلين ، وأفضل من الملائكة عند أهل السنة وهو يخبر بما هو صادق فيه من ظلم نفسه ظلماً كثيراً ؛ فما الظن بسواه ؟ بل إنما صار صديقاً بتوفيته هذا المقام حقه الذى يتضمن معرفة

ربه وحقه وعظمته وجلاله؛ وما ينبغي له وما يستحقه على عبده، ومعرفة تقصيره فى ذلك، وأنه لم يقم به كما ينبغي، فأقر على نفسه إقراراً هو صادق فيه أنه ظلم نفسه ظلماً كثيراً وسأل ربه أن يغفر له ويرحمه.

سحقاً وبعداً لمن زعم أن المخلوق يستغنى عن مغفرة ربه ولا يكون بهحاجة إليها؛ وليس وراء هذا الجهل بالله وعظمته وحقه غاية.

فصل

فإن كشف علمك عن هذا ولم يتسع له عقلك، فاذكر النعم وما عليها من الحقوق ووازن بين شكرها وكفرها، فحينئذ تعلم أنه لو عذب أهل السموات والأرض لعذبهم وهو غير ظالم لهم. قال أنس بن مالك «ينشر للعبد يوم القيامة ثلاثة دواوين: ديوان فيه ذنوبه، وديوان فيه النعم، وديوان فيه العمل الصالح فيأمر الله تعالى أصغر نعمة من نعمه فتقوم تستوعب عمله فيه ثم تقول: أى ربى؛ وعزتك وجلالك ما استوعبت ثمنى وقد بقيت الذنوب والنعم؛ فإذا أراد الله بعبده خيراً قال: ابن آدم ضعّفت حسناتك وتجاوزت عن سيئاتك ووهبت لك نعمى فيما بينى وبينك».

ومما يوضح الأمر أن من حق الله على عبده أن يرضى به رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولا. وهذا الرضى يقتضى رضاه بربوبيته له فى كل ما يقضيه ويقدره عليه فى عطائه له ومنعه، وفى قبضه وبسطه، ورضاه بالإسلام ديناً يوجب عليه رضاه به وعنه فى كل ما يأمره به وينهاه عنه ويحبه منه ويكرهه له، فلا يكون فى صدره من ذلك حرج بوجه ما. ورضاه بمحمد رسولا يوجب أن يرضى بحكمه له وعليه، وأن يسلم لذلك وينقاد له ولا يقدم عليه غيره. وهذا يوجب أن يكون حبه كله لله، وبغضه كله لله، وعطاؤه لله ومنعه لله، وفعله لله وتركه لله وإذا قام بذلك كانت نعم الله عليه أكثر من عمله. بل فعله ذلك من أعظم نعم الله عليه، حيث وفقه له ويسره له وأعانه عليه وجعله من أهله وخصه به، فهو يستوجب شكر آخر عليه، فلا سبيل له إلى القيام فيما يجب لله تعالى عليه من

الشكر أبداً . فنعم الله تطالبه بالشكر ، وأعماله لا يقبلها وذنوبه وغفلته وتقصيره قد يستنفد عمله ؛ فديوان النعم وديوان الذنوب يستنفدان طاعاته كلها ، هـذا وأعمال العبد مستحقة عليه بمقتضى كونه عبداً مملوكا مستعملا فيما يأمره به سيده فنفسه مملوكة وأعماله مستحقة عليه بموجب العبودية فلا يستحق ثواباً ولا جزاء ؛ فلو أمسك الثواب والجزاء الذى يتنعم به لم يكن ظالماً ، فإنه يكون قد فعل ما وجب عليه بحق كونه عبداً، ومن لم يحكم هذا الموضع فإنه عند الذنوب وعقوباتها يصدر منه من الأقوال ما يكون فيها أو فى بعضها خصيما لله متظلماً منه شاكياً له ، وقد وقع فى هذا من شاء الله من الناس ، ولو حركت النفوس لرأيت العجب .

ومما يوضح ذلك أنه سبحانه عادل،لو عم أهل السموات والأرض بالعذاب لكان عادلا ، فهو إنما ينزل العذاب بسبب من يستحقه منهم ثم يعم العذاب من لا يستحقه كما أهلك سبحانه الأمم المكذبين بعذاب الاستئصال وأصاب العذاب الأطفال والبهائم ومن لم يذنب ، وكذلك إذا عصاه أهل الأرض أمسك عنهم قطر السماء ، فيصيب ذلك العذاب البهائم والوحوش فى الفلوات ، فتموت الحبارى فى وكرها هزلا بخطايا بنى آدم ويموت الضب فى جحره جوعاً . وقد أغرق الله أهل الأرض كلهم بخطايا قوم نوح وفيهم الأطفال والبهائم ، ولم يكن ذلك ظلماً منه سبحانه ، فالعقوبة الإلهية التى اشترك الناس فى أسبابها تأتى عامة ؛ وقد كسر الصحابة رضى الله عنهم يوم أحد بذنوب أولئك الذين عصوا رسول الله ﷺ وأخلوا مركزهم ، وانهزموا يوم حنين لما حصل لبعضهم من الإعجاب بكثرتهم ، فعمت عقوبة ذلك الإعجاب ، وهذا عين العدل والحكمة لما فى ذلك من المصالح التى لا يعلمها إلا الله تعالى .

وغاية ما يقال : فهلا خصت العقوبة صاحب الجريمة ؟ فيقال : العقوبة العامة التى تبقى آية وعبرة وموعظة؛لو وقعت خاصة لارتفعت الحكمة المقصودة منها . وفاتت العبرة ولم يظهر للناس أنها بذلك السبيل ، بل لعل قائلا يقول : قدراً اتفق . وإذا أصاب العذاب من لا يستحقه ، فمن يثاب فى الآخرة معجل

له الراحة فى الدنيا بالموت الذى لابد منه ، ويتداخل الثواب فى الآخرة ، ومن لا يثاب كالبهائم التى لا بد من موتها فإنها تتعجل الراحة وما يصيبها من ألم الجوع والعطش ، فهو من لوازم العدل والحكمة مثل الذى يصيبها من ألم الحر والبرد والحبس فى بيوتها إلى مصلحتها أرجح من مفسدة ما ينالها ، وهكذا مصلحة هذه العقوبة العامة وجعلها عبرة للأمم أرجح من مفسدة تألم تلك الحيوانات .

فصل

إعلم أن من أعظم حكمة الرب وكمال قدرته ومشيئته خلق الضدين إذ بذلك تعرف ربوبيته وقدرته وملكه، كالليل والنهار، والحر والبرد ، والعلو والسفل والسماء والأرض ، والطيب والخبيث ، والداء والدواء ، والألم واللذة ، والحسن والقبيح ، فمن كمال قدرته وحكمته خلق جبريل وخلقك ، فخلق أطيب الأرواح وأزكاها وأطهرها وأفضلها ، وأجرى على يديه كل خير ، وخلق أنجس الأرواح وأخبثها وأرداها ، وأجرى على يديه كل شر وكفر وفسوق ومعصية وجعل الطيب منحازاً إلى تلك الروح ، والخبيث منحازاً إلى هذه الروح فتلك مغناطيس كل طيب وهذه مغناطيس كل خبيث وأى حكمة أبلغ من هذا؟

يوضحه : أن المادة الأرضية مشتملة على الطيب والخبيث ، وقد اقتضت الحكمة أن خلق منها آدم وذريته فلا بد أن يأتى بنو آدم كذلك مشاكلتهم لمادتهم. والمادة النارية فيها الخير والشر، فلا بد أن يأتى المخلوق منها كذلك. والله تعالى يريد تخليص الطيب من المادة الأرضية من الخبيث ليجعل الطيب مجاوراً له فى دار كرامته مختصاً برؤيته والقرب منه. ويجعل الخبيث فى دار الخبث، حظه البعد منه والهوان والطرد والإبعاد، إذ لا يليق بحمده وحكمته وكماله أن يكون مجاوراً له فى داره مع الطيبين. فأخرج من المادة النارية من جعله محركاً للنفوس داعياً لها إلى محل الخبث لتنجذب إليه النفوس الخبيثة بالطبع، وتميل إليه بالمناسبة، فتتحيز إلى ما يناسبها وما هو أولى بها حكمة ومصلحة وعدلا، لا يظلمها فى ذلك بارئها وخالقها. بل أقام داعياً يظهر بدعوته

إياها وإستجابتها له ما كان معلوماً لبارئها وخالقها من أحوالها ، وكان خفياً على العباد فلما استجابت لأمره ؛ ولبت دعوته ، وآثرت طاعته على طاعة ربها ووليها الحق الذى تتقلب فى نعمه وإحسانه ظهر لملائكته ورسله وأوليائه حكمته وعدله فى تعذيب هذه النفوس وطردها عنه وإبعادها عن رحمته ؛ وأقام للنفوس الطيبة داعياً يدعوها إليه وإلى مرضاته وكرامته، فلبت دعوته واستجابت لأمره؛ فعلم عباده حكمته فى تخصيصها بمثوبته وكرامته ، فظهر لهم حمده التام وحكمته البالغة فى الأمرين ، وعلموا أن خلق عدو الله إبليس وجنوده وحزبه ، وخلق وليه وعبده جبريل وجنوده وحزبه ،هو عين الحكمة والمصلحة ، وأن تعطيل ذلك مناف لمقتضى حكمته وحمده .

يوضحه : أن من لوازم ربوبيته تعالى وإلهيته إخراج الخبأ فى السموات والأرض من النبات والأقوات والحيوان والمعادن وغيرها ؛ وخبأ السموات ما أودعها من أمره الذى يخرجه كل وقت بفعله وأمره وهذا من تدبيره لملائكته وتصرفه فى العالم العلوى والسفلى ، فبإخراج هذا الخبأ تظهر قدرته ومشيئته وعلمه وحكمته . وكذلك النفوس فيها خبأ كامن يعلمه سبحانه منها ، فلا بد أن يقيم أسباباً يظهر بها خبأ النفوس الذى كان كامنا فيها ، فإذا صار ظاهراً عياناً ترتب عليه أثره ؛ إذ لم يكن يترتب على نفس العلم به دون أن يكون معلوماً واقعاً فى الوجود . قال تعالى (ماكان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب) وقال تعالى (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا) فأخبر أنه خلق العالم العلوى والسفلى ليبلو عباده ، فيظهر من يطيعه ويحبه ويجله ويعظمه ممن يعصيه ويخالفه ، وهذا الابتلاء والامتحان يستلزم أسباباً يحصل بها ؛ فلا بد من خلق أسبابه ؛ ولهذا لما كان من أسبابه خلق الشهوات وما يدعو إليها وتزيينها فعل ذلك وقال تعالى (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا).

فهذه ثلاث مواضع فى القرآن يبين حكمته فى خلق أسباب الابتلاء والاختبار ، فظهر أن من بعض الحكم فى خلق عدو الله إخراج خبأ النفوس الخبيثة التى

شرها وخبثها كامن فيها فأخرج خبأها بزناد دعوته كما يخرج خبأ النار بقدح الزناد ، وكما يخرج خبأ الأرض بإنزال الماء عليها وكما يخرج خبأ الأنثى بلقاح الذكر لها وكما يخرج خبأ القلوب الذاكية بإنزال وحيه وكلامه عليها .

فكم له سبحانه من حكمة بالغة ، وآية ظاهرة فى خلق عدوه إبليس؟ فإن من كمال الحكمة و القدرة إظهار شرف الأشياء الفاضلة بأضدادها، فلولا الليل لم يظهر فضل النهار ونوره وقدره ، ولولا الألم لم يعرف فضل اللذة وشرفها وقدرها، ولولا المرض لم يعرف فضل العافية ؛ ولولا وجود قبح الصورة لم يظهر فضل الحسن والجمال . ولهذا كان خلق النار وعذاب أهلها فيها أعظم لنعيم أهل الجنة وأبلغ فى معرفة قدرها وخطرها فكان خلق هذا القبيح الشنيع المنظر والمخبر الذى صورته أشنع من باطنه ؛وباطنه أقبح من صورته مكملا لحسن تلك الروح الزكية الفاضلة ، التى كمل الله تعالى بصورتها جمال الظاهر والباطن ؛ فلو كان الخلق كلهم على حسن يوسف مثلا . فأى فضيلة وتميز يكون له ؟ ولو كانت الكواكب كلها شموساً وأقماراً . فأى مزية كانت تكون للنيرين ؟

فصل

إن كمال العبودية والمحبة والطاعة إنما يظهر عند المعارضة والدواعى إلى الشهوات والإرادات المخالفة للعبودية ، وكذلك الإيمان إنما تتبين حقيقته عند المعارضة والامتحان وحينئذ يتبين الصادق من الكاذب . قال الله تعالى (آلم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) وقال تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقال تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا) فالجنة لا ينالها المكلفون إلا بالجهاد والصبر ، فخلق الشياطين وأوليائهم وجندهم من أعظم النعم فى حق المؤمنين . فإنهم بسبب وجودهم صاروا مجاهدين فى سبيل الله يحبون لله ويبغضون لله ، ويوالون فيه ويعادون

فيه، ولا تكمل نفس العبد ولا يصلح لها الزكاة والفلاح إلا بذلك . وفى التوراة: إن الله تعالى قال لموسى « اذهب إلى فرعون فإنى سأقسى قلبه لتظهر آياتى وعجائبى ويتحدث بها جيلا بعد جيل ، وتكذيب المشركين لمحمد ﷺ وسعيهم فى إبطال دعوته ومحاربته كانت من أعظم النعم عليه وعلى أمته ، وإن كان من أعظم النقم على الكافرين ، فكم حصل فى ضمن هذه المعاداة والمحاربة لرسول الله ﷺ ولأصحابه ولأمته من نعمة، وكم رفعت بها درجة ؟ وكم قامت بها لدعوته من حجة وكم أعقب ذلك من نعيم مقيم وسرور دائم، ولله كم من فرحة وقرة عين فى مغايظة العدو وكبته ؟ فما طاب العيش إلا بذلك فمعظم اللذة فى غيظ عدوك فمن أعظم نعم الله على عباده المؤمنين أن خلق لهم مثل هذا العدو وأن القلوب المشرقة بنور الإيمان والمعرفة لتعلم أن النعمة بخلق هذا العدو ليست بدون النعمة بخلق أسباب اللذة والنعمة . فليست بأدنى النعمتين عليهم ، وأن كانت مقصودة لغيرها . فإن الذى يترتب عليها من الخير المقصود لذاته أنفع وأفضل وأجل من فواته .

فإن قيل : إذا كان خلق إبليس وجنوده من أعظم النعم على المؤمنين ؛ فأى حكمة ومصلحة حصلت لهؤلاء بخلقهم ؟ فكيف اقتضت الحكمة أن خلقهم لضررهم المحض لأجل منفعة أولئك ؟ وإذا أثبتم اقتضاء الحكمة لذلك طولبتم بأمر هو أشكل عليكم من هذا ؛ وهو أن ما جعل من المضار وسيلة إلى حصول غيره إن لم تكن الغاية حاصلة منه وإلا كان تفويته أولى لما فى تفويته من عدم الشر والفساد ، وهذه الوسيلة قد ترتب عليها دخول واحد من الألف إلى الجنة وتسعمائة وتسعة وتسعين إلى النار . فأين الحكمة والمصلحة التى حصلت المكلفين فى خلق الشـــياطين ؟ فهذان سؤالان فى هذا المقام لا يتم مقصودكم إلا بالجواب عنهما .

قيل : حاصل السؤالين أنه أى مصلحة فى خلق الشياطين والكفرة لأنفسهم، وأن مفسدة من خلقوا لمصلحته بهم أضعاف ما حصل لهم من المصلحة . والجواب عنها من عدة مسالك .

المسلك الأول : إنا وإن عللنا أفعال الرب بالحكم فإنا لا نوجب عليه رعاية المصالح بل نقول : إن له فى كل ما خلقه حكمة تعجز العقول عن الإحاطة بها . وحكمته أعلى وأعظم أن توزن بعقولنا . وقد بينا بعض الحكم فى خلقهم وما يترتب عليها مما هو أحب إليه من فواته ، وهذا المحبوب له وإن استلزم وجوده مفسدة فى حق ذلك المخلوق ، فالحكمة الحاصلة بخلقه أعظم من تلك المفسدة وهذا كما أن المصلحة والمفسده الحاصلة من ذبح القرابين والهدى والإنساك والضحايا وغيرها أعظم من المفسدة الحاصلة للحيوان بالذبح ، والكفار قرابين أهل الإيمان .

المسلك الثانى : إنا نعلل أفعاله سبحانه بالمصالح ، لكن لا على الوجه الذى سلكه أهل القدر والاعتزال من رعاية المصالح التى اقترحتها عقولهم وحكمت بأنه هو أصلح . وهذا مسلك باطل يقابل فى البطلان مسلك خصومهم من الجبريه الذين ينكرون أن يفعل لغاية أو يكون لفعله علة البتة . فنقول : نعم فى خلقهم أعظم المصالح التى هى فعل من ليس كمثله شىء ، فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله . بل هو منزه عن مشابهة خلقه فى شىء من ذلك . ثم لنا فى هذا المسلك طريقان : أحدهما أن نقول خلقوا لمصلحتهم ، من معرفته سبحانه وعبادته وطاعته ، وفطروا على ذلك وهيئوا له ومكنوا منه ، وجعل فيهم الاستعداد والقبول وبهذا قامت حجة الله عليهم وظهر عدله فيهم ، فلما أبوا واستكبروا أن ينقادوا لطاعته وتوحيده ومحبته كانوا هم الظالمين المعتدين المستحقين للعذاب ، فجعل تعذيبهم من تمام نعيم أوليائه ، ومصلحة محضة فى حقهم ، فإنهم لما فوتوا المصالح التى خلقوا لأجلها واستحقوا عليها العقوبة صارت تلك العقوبة مصالح لأوليائه . وهذا بمنزلة ملك له عبيد ، هيأ كل واحد منهم لخدمته والقرب منه والحظوة بكرامته ، فأبى بعضهم ذلك ولم يرض به ، فسلط الملك عبيده المطيعين له عليهم ، وقال أحكم دماءهم وأموالهم ونساءهم ومساكنهم شكراً لكم على طاعتى ، وعقوبة لهم على استكبارهم عنها ؛ وأريتكم عظيم نعمتى عليكم بما أنزلت بهم من نقمتى .

فإنكم لو عاملتم مثل عمالهم جملتكم بمنزلتهم ، فكلما شاهدوا عقوبتهم إزدادوا محبة ورغبة وذكراً وشكراً للملك واجتهاداً فى طاعته وبلوغ مرضاته ؛ وتلك العقوبة التى نالتهم إنما هى بسبب أعمالهم ، لم يظلمهم الملك شيئاً . ولله المثل الأعلى والنعمة السابغة والحجة البالغة . قال الله تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم ، وكان الله شاكراً عليما) .

فتأمل ما تحت هذا الخطاب من العدل واللطف والرحمة ،وأنه سبحانه ليس له غرض فى تعذيبكم . ولا يعذبكم تشفياً ولا لحاجة به إلى ذلك ، ولا هو ممن يعذب سدى وباطلا بلا موجب ولا سبب ، ولكن لما تركتم الشكر والإيمان واستبدلتم به الكفر والشرك وجحود حقه عليكم وإنكار كماله ، وأبدلتم نعمته كفراً ؛ أحللتم بأنفسكم جزاء ذلك وعقوبته وسعيتم بجهدكم إلى دار العقوبة ساعين فى أسبابها ، بل دعاته ورسله تمسك بأيديكم ، وحجزكم عن الطريق الموصلة إلى محل عذابه ؛ وأنتم تجاذبونهم أشد المجاذبة وتتهافتون فيها . ولم يكفكم ذلك حتى بغيتم طريق رضاه ورحمته عوجا ؛ وصددتم عنهـــا ونفرتم عباده عنها بجهدكم ، وأثرتم موالاة عدوه على موالاته وطاعته ، فتحيزتم إلى أعدائه متظاهرين عليه ، ساعين فى إبطال دعوته الحق ، فما يفعل سبحانه بعذابكم لولا أنكم أوقعتم أنفسكم فيه بما ارتكبتم .

وهذا المسلك ظاهر المصلحة والحكمة والعدل فى حقهم وإن كانوا هم الذين فوتوا على أنفسهم المصلحة ، قال الله تعالى (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) وهذا الأمر لا بد أن يشهدوه إذا بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور ، ويقروا به ولا يبقى عندهم ريب ولا شك ؛ وتأمل قوله الحق (نسوا الله فنسيهم) وقوله (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) كيف عدل فيهم كل العدل بأن نسيهم كما نسوه وأنساهم حظوظ أنفسهم ونعيمها وكمالها ، وأسباب لذاتها وفرحها ، عقوبة لهم على نسيان المحسن إليهم بصنوف النعم ، المتحبب إليهم بآلائه ، فقابلوا ذلك بنسيان ذكره والاعراض عن شكره ،فعدل فيهم بأن أنساهم مصالح انفسهم فعطلوها ، وليس بعد تعطيل مصلحة النفس

إلا الوقوع فيما تفسد به وتتألم بفوته غاية الألم .

ونحن فى هذا المسلك فى غنيه عن أن نقول إن تعذيبهم غير مصلحتهم كما قاله غير واحد من أرباب المقالات ، كما حكاه عنهم الأشعري وغيره ، فإن هؤلاء لم يثبتوا وجه المصلحة لهم فى تعذيبهم . بل أرسلوا القول بذلك إرسالاً ، وكأنهم حاموا حول أمر لم يمكنهم وروده ، وهو أن هؤلاء وإن كانوا به مشركين ولحقه جاحدين ، فإنهم إنما خلقوا على الفطرة السليمة التى هى دين الله ، ولكن عرض لهم ما نقلهم عنها حتى فسدت وبطل حكمها . وصار الناقل لهم عنها هو الحاكم عليها العامل فيهم . وهذا أمر خارج عن مقتضى الخلقة وأصل الفطرة ، كما أخبر به النبي ﷺ فى الحديث الذى رواه مسلم فى صحيحة عن عياض بن حماد المجاشعى عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال « إنى خلقت عبادى حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم ؛ وأمرتهم ان يشركوا بى مالم أنزل به سلطاناً » .

وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة عن النبي ﷺ أنه قال « مامن مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » فأخبر أن أصل ولادتهم ونشأتهم على الفطرة ، وأن التهويد والتنصير والتمجيس طارىء طرأ على الفطرة ، وعارض عرض لها واقتضى هذا العارض الذى عرض للفطرة أموراً استلزمت ترتيب آثارها عليها بحسب قوتها وضعفها . فالآلام والعقوبات المترتبة على ذلك من جنس الآلام والعقوبات المترتبة على خروج البدن عن صحته . وهو إنما خلق على الصحة والاعتدال ، فإذا استمر على ذلك لم يعرض له ألم وكذلك القلب فطر على الفطرة الصحيحة ، فلما عرض له الفساد ترتب على ذلك العارض أثره من الآلام والعقوبات ولاريب أن ذلك العارض ليس فى أصل الفطرة بحيث يستحيل زواله ، بل هو ممكن الزوال ، والناس فى زواله والسرعة والبطء فيه متفاوتون أعظم تفاوت ، فمنهم من زال عنه بمجرد الدعوة ، فحين عاد إلى موجب الفطرة أجاب الداعى من غير توقف ، ومنهم من توقف لقوة العارض فاحتاج مع الدعوة إلى موعظة تتضمن ترهيبة وترغيبه . ومنهم

من غلبت عليه المادة الفاسدة فاحتاج مع ذلك إلى المجادلة . ومنهم من كان العارض أشد من ذلك فعدل معه إلى الجلاد والمحاربة ونوع من العقوبة ، فأزال ذلك تلك المادة وأعاد الفطرة إلى صحتها . ومنهم من كان فساد فطرته قد استحكم وتمكن ، فصار له بمنزلة الصفة الثابتة . ولم يكن بد من أن يحتمى عنه ليزول ذلك الخبث ويتخلص منه ، ويعود على ما خلق عليه أولا .

ولهذا لما خرج خبث الموحدين من أهل الكبائر بسرعة تعجل خروجهم من النار وعاد إلى ماخلقوا عليه أولا من كمال النشأة وزوال موجب هذا العذاب ، فلم يبق لهم مصلحة فى التعذيب بعد ذلك . وأما المشركون : فلما كان العارض استحكم فيهم وصار كالهيئة والصفة استمروا فى النار تحمى عليهم أشد الحمو لقوة ذلك الخبث ولزومه لهم . ومعلوم أنه لو فارقهم فى الدنيا وانسلخوا منه لم يعذبوا ؛ فإذا فارقهم فى النار وانسلخوا منه زال موجب العذاب ؛ فعمل مقتضى الفطرة عمله ، وأبدلوا ذلك بوجوه ، هذا أحدها .

الوجه الثانى أن الله تعالى لم يخلق شيئاً يكون شراً محضاً من كل وجه ، لا خير فيه بوجه من الوجوه ، فإن هذا ليس فى الحكمة بل ذلك لا يكون إلا عدماً محضاً ، والعدم ليس بشىء . والوجود إما خير محض ، وإما خير غالب ؛ وإما أن يكون فيه خير من وجه وشر من وجه ، فأما أن يكون شراً من كل وجه ، فهذا ممتنع ؛ ولكن قد يظهر ما فيه من الشر ويخفى ما فى خلقه من الخير . ولهذا قال تعالى للملائكة ؛ وقد سألوا عن خلق هذا القسم فقالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال إنى أعلم ما لا تعلمون) .

فإذا كانت الملائكة مع قربهم من الله وعلمهم بأسمائه وصفاته وما يجب له ويمتنع عليه لم تعلم حكمته سبحانه فى خلق من يفسد كما يعلمها الله ، بل هو سبحانه متفرد بالعلم الذى لا يعلمونه ، فالبشر أولى بأن لا يعلموا ذلك ، فالخير كله فى يدى الرب والشر ليس إليه ، فلا يدخل فى أسمائه ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ؛ وإن دخل فى مفعولاته بالعرض لا بالذات . وبالقصد الثانى لا الأول دخولا إضافياً . وأما

والخير فهو داخل فى أسمائه وصفاته وأفعاله ومفعولاته بالذات والقصد الأول، فالشر إنما يضاف له منعزله لا فعله، وفعله خير محض. وهذا من معانى أسمائه المقدسة: كالقدوس والسلام والمتكبر؛ فالقدوس الذى تقدس عن كل عيب، وكذلك السلام، وكذلك المتكبر، قال ميمون بن مهران: تكبر عن السوء والسيئات، فلا يصدر منه إلا الخيرات والخيرات كلها منه فهو الذى يأتى بالحسنات ويذهب بالسيئات، ويصلح الفاسد ولا يفسد الصالح، بل ما أفسد إلا فاسداً، وإن كان الظاهر الذى يبدو للناس صالحا فهو يعلم منه مالا يعلم عباده.

والمقصود أن هى الإعدام ولوازمها؛ فالشر ليس إلا الذنوب وموجباتها وسيئات الأعمال وسيئات الجزاء وهى مترتبة على عدم الإيمان والطاعة وموجباتها فإذا أراد الله بعبده الخير أراد من نفسه سبحانه أن يوفقه له ويعينه عليه فيوجد منه فيترتب عليه من الأمور الوجودية ما فيه صلاحه وسعادته، فإذا لم يرد به خيراً لم يرد من نفسه أن يعينه ويوفقه فيبقى مستمراً على عدم الخير الذى هو الأصل، فيترتب على هذا العدم فقد الخير وأسبابه وذلك هو الشر والألم، فإذا بقيت النفس على عدم كالها الأصلى وهى متحركة بالذات لم تخلق ساكنة تحركت فى أسباب مضارتها وآلمها؛ فتعاقب بخلق أمور وجودية، يريد الله سبحانه تكوينها عدلا منه فى هذه النفس وعقوبة لها. وذلك خير من جهة كونه عدلا وحكمة وعبرة وإن كان شراً بالإضافة إلى المعذب والمعاقب فلم يخلق الله سبحانه شراً مطلقاً بل الذى خلقه من ذلك خير فى نفسه وحكمة وعدل. وهو شر نسبى إضافى فى حق من أصابه، كما إذا أنزل المطر والثلج والرياح وأطلع الشمس كانت هذه خيرات فى نفسها وحكم ومصالح وإن كانت شراً نسبياً إضافياً فى حق من تضرر بها.

وبالجملة فالكلمة الجامعة لهذا هى الكلمة التى أثنى بها رسول الله ﷺ على ربه حيث يقول «والشر ليس إليك» فالشر لا يضاف إلى من الخير بيديه؛ وإنما ينسب إلى المخلوق كقوله تعالى (قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق) فأمره أن يستعيذ به من الشر الذى فى المخلوق، فهو الذى يعيذ منه وينجى منه

وإذا أخلى العبد قلبه من محبته والإنابة إليه وطلب مرضاته ، وأخلى لسانه من ذكره والثناء عليه وجوارحه من شكره وطاعته فلم يرد من نفسه ذلك ونسي ربه لم يرد الله سبحانه أن يعيذه من ذلك الشر ونسيه كما نسيه وقطع الإمداد الواصل إليه منه كما قطع العبد العبودية والشكر والتقوى التي تناله من عباده قال تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) فإذا أمسك العبد عما ينال ربه منه أمسك الرب عما ينال العبد من توفيقه . وقد صرح سبحانه بهذا المعنى بعينه في قوله تعالى (ونذرهم في طغيانهم يعمهون) أي نخلي بينهم وبين نفوسهم التي ليس لهم منها إلا الظلم والجهل . وقال تعالى (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) وقال تعالى (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) فعدم إرادته تطهيرهم وتخليته بينهم وبين نفوسهم أوجب لهم من الشر ما أوجبه ، فالذي إلى الرب وبيديه ومنه هو الخير ، والشر كان منهم مصدره وإليهم كان منتهاه فنهم ابتدأت أسبابه بخذلان الله تعالى لهم تارة وبعقوبته لهم به تارة ؛ وإليهم انتهت غايته ووقوعه . فتأمل هذا الموضع كما ينبغي ، فإنه يحل عنك إشكالات حار فيها أكثر الناس ولم يهتدوا إلى الجمع بين الملك والحمد والعدل والحكمة .

المسلك الثالث : مسلك الرحمة فإنها هي المشمولية الشاملة العامة للموجودات كلها وبها قامت الموجودات ؛ فهي التي وسعت كل شيء والرب وسع كل شيء رحمة وعلما . فوصلت رحمته إلى حيث وصل علمه ، فليس موجود سوى الله تعالى إلا وقد وسعته رحمته وشملته وناله منها حظ ونصيب . ولكن المؤمنون اكتسبوا أسبابا استوجبوا بها تكميل الرحمة ودوامها ، والكفار اكتسبوا أسبابا استوجبوا بها صرف الرحمة إلى غيرهم فأسباب الرحمة متصلة دائمة لا انقطاع لها لأنها من صفة الرحمة . والأسباب التي عارضتها مضمحلة زائلة لأنها عارضة على أسباب الرحمة طارئة عليها وإذا كان كل مخلوق قد انتهت إليه الرحمة ووسعته فلا بد أن يظهر أثرها فيه آخرا كما ظهر أثرها فيه أولا . فإن أثر الرحمة ظهر فيه أول النشأة ثم اكتسب ما يقتضي آثار الغضب ، فإذا ترتب على الغضب أثره عادت الرحمة فاقتضت أثرها آخرا كما اقتضته أولا لزوال المانع وحصول المقتضي في الموضعين .

ومما يوضح هذا المعنى أن الجنة مقتضى رحمته ومغفرته ، والنار من عذابه، وهو مخلوق منفصل عنه ، ولهذا قال تعالى (نبيء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم وأن عذابى هو العذاب الأليم) وقال (أعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) وقال تعالى (إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم) فالنعم موجب أسمائه وصفاته ، وأما العذاب فإنه من مخلوقاته المقصودة لغيرها بالقصد الثانى ؛ فهو سبحانه إذا ذكر الرحمة والإحسان والعفو نسبة إلى ذاته ، وأخبر أنه من صفاته . وإذا ذكر العقاب نسبه إلى أفعاله ولم يتصف به ، فرحمته من لوازم ذاته ، وليس غضبه وعقابه من لوازم ذاته ، فهو سبحانه لا يكون إلا رحيما ، كما أنه لا يكون إلا حياً . عليماً قديراً سميعاً ؛ وأما كونه لا يكون إلا غضباناً معذباً ، فليس ذلك من كماله المقدس ؛ ولا هو مما أثنى به على نفسه وتمدح به .

يوضح هذا المعنى أنه كتب على نفسه الرحمة . ولم يكتب عليها الغضب وسبقت رحمته غضبه وغلبته ، ولم يسبقها الغضب ولا غلبها ، ووسعت رحمته كل شيء ، ولم يسع غضبه وعقابه كل شيء ، وخلق الخلق ليرحمهم لا ليعاقبهم، والعفو أحب إليه من الانتقام ، والفضل أحب إليه من العدل ، والرحمة آثر عنده من العقوبة ولهذا لا يخلد فى النار من فى قلبه أدنى مثقال ذرة من خير وجعل جانب الفضل الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة وجانب العدل السيئة فيه بمثلها وهى معرضة للزوال بأيسر شيء . وكل هذا ينفى أن يخلق خلقاً لمجرد عذابه السرمدى الذى لا انتهاء له ولا انقضاء ؛ لا لحكمة مطلوبة إلا لمجرد التعذيب والألم الزائد على الحد فما قدر الله حق قدره من نسب إليه ذلك ، بخلاف ما إذا خلقهم ليرحمهم ويحسن إليهم وينعم عليهم ؛ فاكتسبوا ما أغضبه وأسخطه فأصابهم من عذابه وعقوبته بحسب ذلك العارض الذى اكتسبوا ، ثم اضمحل سبب العقوبة وزال وعاد مقتضى الرحمة . فهذا هو الذى يليق برحمة أرحم الراحمين وحكمة أحكم الحاكمين .

ومما يبين هذا أن الجنة يدخلها من لم يعمل خيراً قط ؛ ويدخلها من ينشئه

الله تعالى فيها ؛ ويدخلها من دخل النار أولا ويدخلها الأبناء بعمل الآباء . وأما النار فذلك كله منتف فيها ، ولا يدخلها من لم يعمل شراً قط ، ولا ينشىء الله تعالى فيها خلقاً يعذبهم من غير جرم ، ولا يدخلها من يدخل الجنة أولا ، ولا يدخلها الذرية بكفر الآباء وعملهم . وهذا يدل على أنها خلقت لمصلحة من دخلها الذيب فضلاته وأوساخه وأدرانه ، وتطهره من خبثه ونحلته ؛ كالكير الذى يخرج خبث الجواهر المنتفع بها ، ولمصلحة من يدخلها ليردعه ذكرها والخبر عنها عن ظلمه وغيه ، فليست الداران عند الله سواء فى الأسباب والغايات والحكم والمصالح .

يوضح ذلك أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا لحكمة ؛ ولا يضع عذابه إلا فى المحل الذى يليق به ، كما اقتضى شرعه العقوبات الدنيوية بالحدود التى أمر بإقامتها لما فيها من المصالح والحكم فى حق صاحبها وغيره ، وكذلك ما يقدره من المصائب والآلام ؛ فيها من الحكم مالا يحصيه إلا الله ، من تزكية النفوس وتطهيرها ، والردع والزجر ، وتعريف قدر العافية . وامتحان الخلق ، ليظهر من يعبده على السراء والضراء ممن يعبده على حرف إلى أضعاف ذلك من الحكم وكيف يخلو أعظم العقوبات عن حكمة ومصلحة ورحمة ، إن مصدرها عن تقدير أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين والجنة طيبة لا يدخلها إلا طيب . ولهذا يدخل النار من أهل التوحيد من فيه خبث وشر حتى يتطهر فيها ويطيب ؛ ومن كان فيه دون ذلك حبس على قنطرة بين الجنة والنار ، حتى إذا هذب ونقى أذن له بالدخول ومعلوم أن النفوس الشريرة الظالمة المظلمة الآثمة لا تصلح لتلك الدار التى هى دار الطيبين . ولو ردت إلى الدنيا قبل العذاب لعادت لما نهيت عنه فلا تصلح لدار السلام التى سلمت من كل عيب وآفة . فاقتضت الحكمة تعذيب هذه النفوس عذاباً يطهر نفوسهم من ذلك الشر والخبث ؛ ويكون مصلحة لهم ، ورحمة بهم ذلك العذاب وهذا معقول فى الحكمة . أما خلق نفوس لمجرد العذاب السرمدى لا لحكمة ولا لمصلحة فتأباه حكمة أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين .

يوضحه : أن الله تعالى قيد دار العذاب ووقتها بما لم يقيد به دار النعيم ويوقتها ؛ فقال تعالى فى دار العذاب (لابثين فيها أحقاباً) وقال (النار مثواكم

خالدين فيها إلا مايشاء الله إن ربك حكيم عليم) فقيدها بالمشيئة وأخبر أن ذلك صادر عن حكمته وعلمه وقال تعالى (وأما الذين شقوا ففي النار لهم زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) وأما الجنة فانه أخبر ببقاء نعيمها ودوامه وأنه لا نفاد له ولا انقطاع؛ فقال (أكلها دائم وظلها) وقال (إن هذا لرزقنا ما له من نفاد) وأما النار فغاية ما أخبر به عنها أن أهلها لا يخرجون منها ، وأنهم خالدين فيها وما هم منها بمخرجين . وهذا مجمع عليه بين أئمة الإسلام ، وهو معلوم بالضرورة أن الرسول جاء به ، ولكن الكلام في مقام آخر أن النار أبدية لا تفنى أصلا ، كما أن الجنة كذلك ؛ فهذا الذى تكلم فيه الصحابة والتابعون ومن بعدهم .

قال حرب في مسائلة: سألت إسحاق عن قول الله تعالى (خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك) قال : أتت هذه الآية على كل وعيد في القرآن. قال إسحاق: حدثنا عبد الله بن معاذ حدثنا معتمر بن سليمان قال: قال أبي: حدثني أبو نضرة عن جابر وأبي سعيد أو بعض أصحاب النبي ﷺ قال : هذه الآية تأتي على القرآن كله (إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) قال المعتمر قال أبي : كل وعيد في القرآن . وقال ابن جرير في تفسيره : حدثنا الحسن بن يحي حدثنا عبد الرزاق حدثنا بن التيمي عن أبيه عن أبي نضرة عن جابر وأبي سعيد.وعن رجل من أصحاب النبي ﷺ في قوله تعالى (إلا ماشاء ربك إن ربك فعال لما يريد) قال « هذه الآية تأتي على القرآن كله حيث يقول في القرآن (خالدين فيها) تأتي عليه » .

قال ابن جرير : حدثت عن ابن المسيب عمن ذكره عن ابن عباس قال (خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك) قال « أمر النار تأكلهم » قال : وقال ابن مسعود « ليأتين على جهنم زمان تخفق أبوابها ، ليس فيها أحد ، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً » .

وقال أحمد : حدثنا ابن حميد حدثنا جرير عن ساق عن الشعبي قال : جهنم أسرع الدارين عمراناً وأسرعها خراباً . وقال حرب عن إسحاق بن راهويه :

حدثنا عبدالله بن معاذ حدثناأبى ، حدثنا شعبة عن أبى بلج: سمع عمرو بن ميمون يحدث عن عبد الله بن عمرو قال « ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً » وقال إسحاق : حدثنا عبيد الله بن معاذ ، حدثناأبى ، حدثنا شعبة عن يحيى بن أيوب عن أبى زرعة عن أبى هريرة قال « ما أنا بالذى أقول إنه سيأتى على جهنم يوم لا يبقى فيها أحد وقرأ (وأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) .

فصل

ومن عدله سبحانه أنه لا يزيد أحداً فى العذاب على القدر الذى يستحقه ، وهذا أمر يشهده أهل النار فى النار ؛ ومدة الكفر والشرك منقطعة ، فكيف يكون العذاب على المنقطع سرمداً أبدالآبدين لا انقطاع له البتة ؟ بخلاف النعمة، فإنه محض فضله ؛ فدوامه لا ينافى الحكمة .

فإن قيل لما كان من نيته أن يستمر على الشرك والكفر ، ولو عاش أبداً كان عقابه موافقاً لهذه النية والإصرار، فالجواب: إن العقوبة الدائمة إما أن تكون مصلحة للمعاقَب، أو للمعاقِب أو لهما، أو لغيرهما، أو لا مصلحة فيها البتة. والأقسام كلها باطلة . أما المعاقِب فإنه إنما تكون العقوبة مصلحة فى حقه إذا كان محتاجاً إليها لشفاء غيظه وإطفاء نار غضبه التى يتأذى ببقائها . والله تعالى منزه عن ذلك كله ؛ فلم يبلغ العباد ضره فيضروه ، ولا نفعه فينفعوه ، ولو أن أول خلقه وآخرهم ، وإنسهم وجنهم ،كانوا على أفجر قلب رجل منهم ماضره ذلك شيئاً ؛ ولا نقصه من ملكه شيئاً . وأما أنه لا مصلحة للمعاقب ولا لغيره فى ذلك فظاهر . فتعين القسم الأخير وهو أنه لا مصلحة فيها ، وما كان كذلك فهو عبث يتعالى الله عنه ، سبحانه أن يخلق شيئاً باطلا أو سدى أو عبثا أو خاليا عن مصلحة وحكمة؛ وهذا بخلاف ما إذا قيل: وضعت العقوبة لمصلحة، وتقدرت بقدرها، فإذا حصلت الحكمة والغاية المطلوبة منها وترتب المصلحة التى قصدت بها عاد الأمر إلى الرحمة والجود

ثم إن هذه النفوس الظالمة الكافرة لها بداية وتوسط ونهاية فهى فى بدايتها قابلة للحق والعدل ، ولهذا لم يعذبها الله فى هذه الحال وإن علم منها أنها إنما تختار الكفر، وأما فى حال توسطها من حيث عقلت وقامت عليها الحجة فإنها إستحقت العذاب حينئذ لأن العقوبة مع الجناية ، فاقتضت الحكمة تأخيرها إلى دار الجزاء لعلها أن تراجع الحق فضرب لها مدة الحياة أجلا وأمداً تتمكن فيه من الرجوع إلى الحق وإستدراك الفارط فلما لم تفعل ذلك ختم عليها العقوبة . ومعلوم أنها إنما استمرت فى مدة الحياة على غيها وكفرها لقيام الأسباب التى زينت لها ذلك ولولا تلك الأسباب لآثرت رشدها فإنه مقتضى فطرتها، ولا ريب أن تلك الأسباب تبطل وتضمحل فى الآخرة ولاسيما فى دار العذاب، بل إنما وضعت تلك الدار لإزالة تلك الشرور وكيف تدوم تلك الأسباب وقد ذاقوا عقوبتها وألمها الشديد ، وتيقنوا أنها كانت اضر شىء عليهم وندموا عليها أعظم الندم، وليس فى الطبيعة الإنسانية الإصرار على تلك الأسباب وإيثارها بعد طول التألم الشديد بها؛ نعم العذاب باق ما بقيت فإذا قدر زوالها وتبدلها وإقرار أصحابها على أنفسهم ، انهم كانوا ظالمين وأن الله تعالى إنما عذبهم بعدله، وشهدوا على أنفسهم أنهم لا يصلح لهم غير ماهم فيه من العقوبة وأن حمده سبحانه أنزلهم تلك الدار، فقام بقلوبهم حمده وشكره والثناء عليه بموجب أسمائه وصفاته التى كانت فى فطرهم أولا وحمدوه حمد محب معترف بالجناية وآثروا رضاه على كل شىء فلو قام هذا بقلوبهم حقيقة وعلمه الله منهم لصارت النار برداً وسلاماً عليهم ، كما فى الأثر المرفوع الذى ذكره ابن أبى الدنيا فى كتاب « حسن الظن بالله » أن رجلين ممن دخلا النار اشتد صياحهما . فقال تعالى: اخرجوهما . فأخرجا ؛ فقال : لأى شىء إشتد صياحكما؟ قالا : فعلنا ذلك لترحمنا . قال : رحمتى بكما أن تنطلقا فتلقيا أنفسكما حيث كنتما من النار. قال: فينطلقان فيلقى أحدهما نفسه فيها فيجعلها الله برداً وسلاماً عليه، ويقوم الآخر فلا يلقى نفسه فيقول له الرب : مامنعك أن تلقى نفسك كما ألقى صاحبك؟ فيقول : رب إنى أرجو ألا تعيدنى فيها بعد ما أخرجتنى . فيقول الرب : لك رجاؤك . فيدخلان جميعاً الجنة ، وذكر ابن أبى الدنيا أيضاً حديثاً آخر مرفوعا

إلى النبي ﷺ قال « يؤمر بإخراج رجلين من النار ، فإذا أخرجا وقفا . فقال الله لهما : كيف وجدتما مقيلكما وسوء مصيركما ؟ فيقولان شر مقيل وأسوأ مصير صار إليه العباد . فيقول لهما : بما قدمت أيديكما وما أنا بظلام للعبيد ، قال فيأمر بصرفهما إلى النار ؛ قال : فأما أحدهما فيعدو فى أغلاله وسلاسله حتى يقتحمها وأما الآخر فتلكأ فيؤمر بردهما ، فيقول للذى عدا فى أغلاله وسلاسله حتى إقتحمها : ما حملك على ماصنعت وقد خبرتها ؟ فيقول إنى قد خبرت من وبال المعصية ما لم أكن لأتعرض لسخطك ثانية ، ويقول الله للثانى : ما حملك على ما صنعت ؟ قال حسن ظنى بك حين أخرجتنى ألا تردنى إليها ، فرحمهما الله تعالى وأمر بهما إلى الجنة » وفى رواية « إنه يقول للأول : لو حذرتنى مثل حذرك فى الآخرة لم أدخلك النار ، ويقول للآخر : لو أحسنت ظنك بى فى الدنيا مثل حسن ظنك بى اليوم ما أدخلتك النار » .

وفى المسند وغيره من حديث الذين يدلون على الله بالحجة يوم القيامة : المعتوه والأصم والمتوفى فى الفترة . وأن الله تعالى يؤجج لهم ناراً ويقول : اقتحموها ، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ، ومن امتنع جر إليها .

فهؤلاء لما آثروا مرضاته بالعذاب على مرضاة أنفسهم وقام بقلوبهم أن رضاه فى تعذيبهم أحب إليه من رضاهم فى خلافه إستحالت النار فى حقهم وانقلبت برداً وسلاماً وهذا أمر مشاهد فى الواقع بين الناس ، وهو فى إقتضائه رفع العقوبة نظير إقتضاء التوبة بدفعها فإن المذنب لو بلغت ذنوبه عنان السماء إذا ألقى نفسه بفناء من أساء إليه وتوسد عتبة بابه فوضع خده عليها مستسلماً مسلماً نفسه إليه ليقضى فيها ما أراد راضياً بما يقضيه فيه حامداً له عليه عالماً أن الحق له ، وقد سلم إليه محل الحق يستوفيه منه فإنه متى فعل ذلك أذهب ما فى قلب من أساء إليه من الحنق والغيظ ، وعاد مكان الغضب عليه رقة ورحمة ، هذا مع حاجته وبلوغ أذاه ووصوله إليه وقلة صبره وضعف إحتماله فكيف بالغنى الحميد الذى لن يبلغ العباد ضره ولا نفعه ، فلا تزيد عقوبتهم فى ملكه شيئاً وهو أرحم الراحمين .

فهذا القدر من وجده فى قلبه فى الدنيا لم يدخل دار الشقاء إلا تحلة القسم ومن لم يظهر له هذا فى الدنيا فإنه سيعلمه يقيناً فى الآخرة كما قال تعالى (فاعترفوا بذنبهم)وقال (فعلموا أن الحق لله) وقال تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) فلا شيء أنفع لهم فى عذابه من حمده والثناء عليه، ومحبته على كماله وعدله فيهم وقولهم : إن كان هذا رضاك فلا نطلب غيره ويشتد غضبهم على نفوسهم ومقتهم لها موافقة لغضب ربهم ومولاهم ، ولكن هذا القدر لا تسمح به النفوس اللئيمة الجاهلة الظالمة اختياراً فإذا عوقبت بما تستحق وبلغ منها العذاب مبلغه وكسرها وأذلها ، فإن أراد بها خيراً أشهدها ذلك وجعله حاضراً عندها ، فالرحمة حينئذ أدنى إليها من العقوبة ، والعفو أقرب إليها من الانتقام ، فإذا أراد بها بارئها وفاطرها أن يرحمها ألهمها ذلك فانتقلت به من حال إلى حال فإن شاء أنشأها بعد ذلك نشأة أخرى ؛ وطبعها على غير طبيعتها الأولى ، فهو على كل شيء قدير ؛ وهو الحكيم العليم ؛ فلا يظن به من ساء فهمه أن هذا يناقض ما أخبر الله ورسوله به ، واتفق عليه سلف الأمة أنهم مخلدون فى النار ؛ وما هم منها بمخرجين ، وكلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها ، فمن رد كذلك وكذبه فهو كافر جاحد لما علم بالاضطرار أن الرسول (ﷺ) أخبر به ؛ فليس فى هذا نظر ولا شك ، وإنما الشأن فى كون النار أبدية كالجنة لا تفنى أبداً وإلا فتى دامت ناراً فهم فيها خالدون .

فصل

ولنرجع إلى المقصود ، وهو أن الذين قالوا عذاب الكفار مصلحة لهم ورحمة لهم حاموا حول هذا المعنى ، ولم يقتحموا لجته ، وإلا فأى مصلحة لهم فى عذاب لا ينقطع ، وهو دائم بدوام الرب تعالى، فتأمل هذا الوجه حق التأمل واعطه حقه من النظر ، واجمع بين ذلك وبين معانى أسمائه وصفاته ؛ وما دل عليه كلام الله وكلام رسوله ؛ وما قاله الصحابة ومن بعدهم ، ولا تبادر إلى القول بلا علم ولا إلى الإنكار ؛ فإن أسفر لك صبح الصواب ؛ وإلا فرُد الحكم إلى

ماردّه الله إليه بقوله (إن ربك فعال لما يريد) وتمسك بقول على بن أبى طالب رضى الله عنه، وقد ذكر دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، وصف حالها ثم قال « ويفعل الله بعد ذلك ما يشاء » .

الوجه الرابع : إن الذى يخلقه الله سبحانه ويقدره من الأمور نوعان : غايات ووسائل ؛ وقد اقتضت حكمته أن الوسائل تضمحل وتبطل إذا حصلت غاياتها كما يبطل السفر عند بلوغ المنزل ، ويزول الأكل والشرب عند حصول الشبع والرى ، والخيرات والمنافع هى الغايات المقصودة لنفسها ، والشرور والآلام إنما تقصد قصد الوسائل ؛ لإفضائها إلى الخيرات والمنافع . وما كان مقصوداً لنفسه فإن بقاءه ودوامه هو مقتضى الحكمة . وأما إذا كان مقصوداً لغيره ؛ فإذا حصل ذلك المقصود به لم يكن فى دوامه وبقائه حكمة ولا مصلحة ، والله تعالى خلق النار سوطاً يسوق بها عباده إلى رحمته وجنته، ويخوفهم بها من معصيته ويطهر بها من اكتسب من عباده خبثاً ونجاسة ، ولا يصلح إلا بها لمساكنته فى جنته، وعقوبته يعاقب بها أعداءه على مقادير جرائمهم، وهذه كلها أمور مقصودة لغيرها مفضية إلى مصالح مقصودة لنفسها .

يوضحه الوجه الخامس : أن الله سبحانه جعل الشدائد والآلام والشرور فى هذه الدار بإزاء لا دوام لها وجعل الشدة بين فرجين : فرج قبلها وفرج بعدها والعسر بين يسرين والبلاء بين عافيتين ، فليس عنده شدة دائمة ولا بلاء دائم ولا كرب دائم فى هذه الدار التى هى دار ظلم وبلاء وخيراتها ممزوجة بشرورها ، وذلك أن الآلام والشدائد شرور، والشر ليس إلى الله بخلاف الخيرات والنعم ، فأنها من مقتضى صفاته، فهى دائمة بدوامه ومعلوم أن الدار التى هى حق من كل وجه أولى أن يكون الدوام لخيراتها ولذاتها ومسراتها ، وأن تكون شرورها إلى اضمحلال وزوال .

يوضحه الوجه السادس أن القضاء الإلهى خير كله . فإن مصدره علم الله وحكمته وكماله المقدس ، فهو خير كله ومصلحة وحكمة وعدل ورحمة ، ودخول الشر فيه بالعرض لا بالذات كالشر العارض فى الحر والبرد والمطر ، والأكل

والشرب والأعمال النافعة ؛ وما بالعرض لا يقصد لذاته فلا يجب دوامه كدوام ما يقصد لذاته من الخيرات والمنافع .

الوجه السابع : إنك إذا اعتبرت هذه الآلام والشدائد ، والنعمة والرحمة حشوها فظاهرها نقمة وباطنها نعمة فكم نقمة جلبت نعمة ، وكم من بلاء جلب عافية ، وكم من ذل جلب عزا ، وكسر جلب جبراً إذا اعتبرت أكثر الخيرات والمسرات واللذات وجدتها إنما ترتبت على الآلام والمشاق وأعظم اللذة وأجلها ما كان سببه أعظم ألماً ومشقة . وهذا مشاهد فى هذه الدار بالعيان ، ولما كانت أعلى الدرجات درجة أهل الجهاد كان أشق شيء على النفوس وأكرهه إليها . قال الله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ؛ وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون) ولهذا قيل :

وربما كان مكروه النفوس إلى محبوبها سبباً ما مثله سبب

فلا يوصل إلى الراحة واللذة إلا على جسر التعب والألم ، وهذا يريك أن المصائب والآلام حشوها نعم ولذات ومسرات ، وهذا لأن الرحمة لها السبق والغلبة فما فى طى النقم والعقوبات من الرحمة أسبق من العقوبة وهى الغاية للغضب ، فلا بد أن يغلب أثرها أثر الغضب . كما غلبت الصفة للصفة .

يوضحه الوجه الثامن : أن الرحمة سبقت إلى هذا المعاقب وظهر أثرها فيه فوجد بها وعاش وسمع وأبصر بها ، وبطش بها ومشى وتحرك بها ، وإلا لولا أنها سبقت إليه لم يكن له قيام ولا حياة ، بل إنما استظهر على معاصى الرب ومخالفته بالرحمة التى سبقت إليه ووسعته فغلبت أسباب هلاكه وتلفه فلما تمكنت أسباب التلف والهلاك واقتضت الرحمة أن جعل لها أسباب فى مقابلتها من موجبها ومقتضاها تزيلها وتمحو أثرها ليخلص موجب الرحمة فيظهر أثره ، ودوام العذاب بدوام تلك الأسباب فلو زالت نزال العذاب .

يوضحه الوجه التاسع : إن هذه النفوس فيها ما يقتضى الرحمة من إقرارها بفاطرها وربوبيته . وعلمه وقدرته ، وسمعه وبصره ومحبته ، وتعظيمه وإجلاله

وسؤاله وفيها ما يقتضى الغضب والعقوبة كالشرك به وإيثار هواها على طاعته ومرضاته ، ولما كان مقتضى العقوبة فيها أقوى كان الحكم له ، ومعلوم أن العقوبة إن لم تذهب الأسباب المقتضية لها ولم تزلها بالكلية فإنها تخففها وتضعفها . فإما أن تقاوم أسباب وإما أن تترجح عليها وعلى التقديرين يبطل أثرها . قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون لله) إلى آخر الآيات فهم يعلمون أن الأرض ومن فيها له وأنه رب السموات والأرض ورب العرش العظيم ، وأن بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه، وإذا مسهم الضر فى البر والبحر تضرعوا إليه وفزعوا إليه وقالوا : إنما نعبد من دونه هذه الآلهة لتقربنا إليه وتشفع لنا عنده وهو يملكها ونواصيها بيده ، ويحبونه ويقصدون التقرب إليه ، وهذا مما وضعه فيهم برحمته ونعمته ، فعلم فيهم ما يقتضى رحمته ونعمته ولكن لما غلبت أسباب النقمة كان الحكم للغالب ، وذلك لا يمنع إقتضاء المغلوب أثره وترتبه عليه .

وقد ثبت فى الصحيح أن الله يقول للملائكة : أخرجوا من النار من فى قلبه من الخير ما يزن ذرة أو برة وأنها تخرج منها من فى قلبه أدنى مثقال ذرة من إيمان ، فانظر هذا الجزء اللطيف جداً كيف غلب تلك الأسباب الكثيرة القوية وأبطلها وعاد الحكم له . وثبت فى الصحيحين ، أنه يخرج منها من لم يعمل خيراً قط ، ولكن هذا إخراج منها وهى باقية على حقيقتها وناريتها . فأخرج منها بهذا الجزء اليسير . ومعلوم أن أعداءه المشركين لن تخلوا قلوبهم من الإيمان به . قال الله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) فأثبت لهم إيماناً مع الشرك ، وهذا الإيمان وإن لم يؤثر فى إخراجهم من النار ، كما أثر إيمان أهل التوحيد ، بل كانوا معه خالدين فيها بشركهم وكفرهم فإن النار إنما سعرها عليهم الشرك والظلم فلا يمتنع فى الرحمة والحكمة والعدل أن يطفئها ويذهبها بعد أخذ الحق منهم . فيجتمع ضعف أسباب تسعيرها وقوة أسباب زوالها . فهذا غير ممتنع فى الحكمة الإلهية ، ولم يخبر الرسول بامتناعه ، وأنه لا يكون فى موضع

واحد ، ولا دل على ذلك نقل ولا عقل . بل الذى دل عليه النقل والإجماع أنهم خالدون فيها أبدا . وأنهم ليسوا بخارجين منها . ولا يموتون فيها ولا يحيون وهذا متفق عليه بين المسلمين . وإنما الشأن فى أمر آخر .

الوجه العاشر : أن أسباب العذاب من النفس وغاياتها اتباع أهوائها . وأما أسباب الخير فمن ربها وفاطرها ، وهو الغاية والمقصود بها ، فهى به وله . قال الله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فالحسنات مصدرها من الله وغايتها منتهية إليه . والسيئات من النفس وهى غايتها . قال الله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) فليس للحسنات سبب إلا مجرد فضل الله ومنته ، والأعمال الصالحة وإن كانت أسباب النعم والخيرات فمن وفقه لها وأعانه عليها وشاءها له سواه ؟ فالنعم وأسبابها من الله ؛ وأما السيئات التى أسلفها العبد فمن نفسه ، وسببها جهله وظلمه ؛ فإذا ترتبت عليها سيئات الجزاء كان السبب والمسبب من نفسه ، فليس للجزاء السيء فى الدنيا والآخرة سبب إلا ذنوب العبد التى من نفسه ، فالشر كله من نفسه والخير كله من ربه ، فإن أكثره ليس للعبد فيه مدخل . فإن الله هو الذى أنعم عليه به ، ولهذا قال بعض السلف ، لا يرجون عبد إلا ربه ولا يخافن إلا ذنبه ، ولهذا قال تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) خص بالخطاب تنبيها على على الأدنى ، ولم يخرجه فى صورة العموم لئلا يتوهم متوهم أنه عام مخصوص . فكان ذكر الخاص أبلغ فى العموم وقصده من ذكر العام . فتأمله فإنه أسلوب عجيب فى القرآن .

والمقصود أن سبب الحسنات كلها هو الحي القيوم الذى لم يزل ولا يزال ، وهو الغاية المقصودة من فعلهم فدوم بدوام سببها . وأما السيئات فسببها وغايتها منقطع هالك فلا يجب دوامها . فتأمل هذا الوجه فإنه من ألطف الوجوه ، فإن الأسباب تضمحل باضمحلال غاياتها وتبطل ببطلانها . ولهذا كان كل عمل باطلا إلا ما أريد به وجه الله . فإن جزاءه وثوابه يدوم بدوامه ؛ وما لم يرد به وجه

الله وأريد به ما يضمحل ويفنى ، فإنه يفنى بفنائه ؛ قال الله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) وهذه هى الأعمال التى كانت لغيره ، فكما أن مالا يكون به لا يكون ، فما كان لغيره لا يدوم ، ولهذا كان لبعض حكم الله تعالى فى تخريب هذا العالم أن يشهد من عبد شيئاً غيره أنه لا يصلح للعبادة والألوهية ويشهد العابد حال معبوده . والمقصود أن النعم تدوم بدوام سببها وغايتها ، وأن الشرور والآلام تبطل وتضمحل باضمحلال سببها .

فهذه الوجوه وغيرها تبين أن الحكمة والمصلحة فى خلق النار تقتضى بقاءها ببقاء السبب والحكمة التى خلقت له ؛ فإذا زال السبب وحصلت الحكمة عاد الأمر إلى الرحمة السابقة الغالبة الواسعة .

يزيده وضوحاً الوجه الحادى عشر : أن الرب يستحيل أن يكون إلا رحيما ، فرحمته من لوازم ذاته ، ولهذا كتب على نفسه الرحمة ، ولم يكتب على نفسه الغضب ، فهو لم يزل ولا يزال رحيما ، ولا يجوز أن يقال إنه لم يزل ولا يزال غضبان ، ولا أن غضبه من لوازم ذاته ، ولا أنه كتب على نفسه العقوبة والغضب ولا أن غضبه يغلب رحمته ويسبقها .

وتأمل قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الشفاعة « إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله » فإذا كان ذلك الغضب الشديد لا يدوم ولا يستمر بل يزول ، وهو الذى سعر النار ؛ فإنها إنما سعرت بغضب الجبار تبارك وتعالى فإذا زال السبب الذى سعرها ، فكيف لا نطفأ : وقد طفىء غضب الرب وزال ، وهذا بخلاف رضاه فإنه من لوازم ذاته دائماً بدوامها ؛ ولهذا دام نعيم أهل الجنة والرضى ، كما يقول لهم فى الجنة « إنى أحل عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم أبداً » فكيف يساوى بين موجب رضاه وموجب سخطه فى الدوام ، ولم يستو الموجبان .

الوجه الثانى عشر : إنه كما قيد الغضب الشديد بذلك اليوم قيد العذاب المرتب عليه به كما فى قوله (فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من عذاب يوم أليم) وقوله (فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم) فجعل

العذاب والمشهد واقعين فى ذلك اليوم العظيم ، بل جعل العذاب عذاب يوم العذاب أبداً ، ولا يقال فى الشيء الأبدى الذى لا يفنى ولا يبيد إنه عمل يوم وطعام يوم وعذاب يوم ، ولم ينتقض هذا بقوله سبحانه (ولقد صبحهم بكرة عذاب مستقر) ولا بقوله (فأرسلنا عليهم ريحاً صرصراً فى يوم نحس مستمر) فإن استقراره واستمراره لا يقتضى أبديته لغة ولا عرفاً ولا عقلا ، وقد أخبر سبحانه عن بطن الأم أنه مستقر الجنين بقوله (ونقر فى الأرحام مانشاء) وقال تعالى (وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع) سواء كان المستقر صلب الأب والمستودع بطن الأم أو عكس ذلك . أو دار الدنيا ودار البرزخ كما هى أقوال المفسرين فى الآية . فالمستقر لا يدل على أنه أبدى ؛ وكذلك المستمر لا يدل على الأبدية ، فاستقرار كل شيء واستمراره ودوامه وخلوده وثباته بحسب مايليق به من البقاء والإقامة وقال تعالى (لابثين فيها أحقاباً) وهذا لا يقال فى لبث لا انتهاء له ، وتأويل الآية عند من تأولها أنهم يلبثون فيها أحقاباً لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً ، أى لا يذوقون فى تلك الأحقاب برداً ولا شراباً ، لا يفيدهم شيئاً ، فإنه يلزم على تأويله أنهم يذوقون البرد والشراب بعد مضى تلك الأحقاب ؛ ومتى ذاقوا البرد والشراب انقطع عنهم العذاب .

الوجه الثالث عشر : إنه سبحانه وتعالى يذكر نعيم أهل الجنة فيصفه بأنه غير منقطع ، وأن ماله من نفاد . ويذكر عقاب أهل النار ثم يخبر معه أنه فعال لما يريد أو يطلقه . فالأول كقوله (فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ماشاء ربك إن ربك فعال لما يريد وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ماشاء ربك عطاء غير مجذوذ) وأما الثانى فكقوله (هذا ذكر وإن للمتقين لحسن مآب . جنات عدن مفتحة لهم الأبواب متكئين فيها يدعون فيها بفاكهة كثيرة وشراب وعندهم قاصرات الطرف أتراب ، هذا ماتوعدون ليوم الحساب ، إن هذا لرزقنا ما له من نفاد ؛ هذا وإن للطاغين لشر مآب ، جهنم يصلونها فبئس المهاد) إلى قوله (إن ذلك لحق تخاصم أهل النار) ولم يقل فيه ما قاله فى النعيم .

وقريب من هذا أنه سبحانه وتعالى يذكر خلود أهل النعيم فيه ، فيقيده بالتأبيد ويذكر معه خلود أهل العذاب ، فلا يقيده بالتأبيد ؛ بل يطلقه ، وهذا كقوله تعالى (إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية ، جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه) ولا ينتقض هذا بقوله (ومن يعص الله ورسوله فإن له جهنم خالدين فيها أبداً) فإن تأبيد الخلود فيها لا يستلزم أبديتها ودوام بقائها ؛ بل يدل على أنهم خالدون فيها أبداً ما دامت كذلك فالأبد استمرارهم فيها مادامت موجودة وهو سبحانه لم يقل أنها باقية أبداً . وفرق بين الأمرين فتأمله . على أن التأبيد قد جاء فى القرآن فيما هو منقطع كقوله عن اليهود (ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم) وهذا إنما هو أبد مدة حياتهم فى الدنيا ؛ وإلا فهم فى النار يتمنون الموت حين يقولون (يا مالك ليقض علينا ربك) وقول العرب : لا أفعل هذا أبداً ، ولا أتزوج أبداً ، أشهر من أن تذكر شواهده وإنما يريدون مدة منقطعة . وهى أبد الحياة ومدة عمرهم فهكذا الأبد فى العذاب هو أبد مدة بقاء النار ودوامها .

الوجه الرابع عشر : أنه لو كانت دار الشقاء دائمة دوام دار النعيم وعذاب أهلها فيها مساوياً لنعيم أهل الجنة بدوامه لم تكن الرحمة غالبة للغضب بل يكون الغضب قد غالب الرحمة ، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء ملزومه . والشأن فى بيان الملازمة وأما انتفاء اللازم فظاهر . وقد دل عليه الحديث المتفق على صحته من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال « لما قضى الله الخلق كتب فى كتاب فهو عنده فوق العرش : إن رحمتى تغلب غضبى » وبيان الملازمة أن المعذبين فى دار الشقاء أضعاف أضعاف أهل النعيم ، كما ثبت فى الصحيح « إن الله تعالى يقول يا آدم فيقول لبيك وسعديك والخير فى يديك ، فيقول : إن الله يأمرك أن تبعث من ذريتك بعث النار ، فيقول ربى ، وما بعث النار ؟ فيقول : من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون إلى النار ، وواحد فى الجنة فقال الصحابة : يا رسول الله وأينا ذلك الواحد ؟

فقال : « إن معكم خليقتين ما كانتا مع شيء إلا كثرتاه : يأجوج ومأجوج »
فعلى هذا أهل الجنـــة عُشر عُشر عُشر أهل النار وإنما دخلوها بالغضب ؛
فلو دام هذا العذاب دوام النعيم وساواه في وجوده لكانت الغلبة للغضب .
وهذا بخلاف ما إذا كانت الرحمة هي الغالبة فإن غلبتها تقتضي نقصان عدد المعذبين
أو مدتهم .

يوضحه الوجه الخامس عشر : إن الله تعالى جعل الدنيا مثالا وأنموذجا
وعبرة لما أخبر به في الآخرة ، فجعل آلامها ولذاتها وما فيها من النعيم والعذاب
وما فيها من الثمار والحرير ، والذهب والفضة والنار تذكرة ومثالا وعبرة ؛
ليستدل العباد بما شاهدوه على ما أخبروا به ، وقد أنزل في هذه الدار رحمته
وغضبه ، وأجرى عليهم آثار الرحمة والغضب ، ويسر لأهل الرحمة أسباب
الرحمة ، ولأهل الغضب أسباب الغضب ، ثم جعل سبحانه الغلبة والعاقبة لما كان
عن رحمته ، وجعل الاضمحلال والزوال لما كان عن غضبه فلا بد من حين قامت
الدنيا إلى أن يرثها الله ومن عليها أن تغلب آثار رحمته آثار غضبه ولو في العاقبة
فلا بد أن يغلب الرخاء الشدة ؛ والعافية البلاء ؛ والخير وأهله ، الشر وأهله وإن
أدبلوا أحياناً فإن الغلبة المستقرة الثابتة للحق وأهله ، وآخر أمر المبطلين الظالمين
إلى زوال وهلاك ، فما قام للشر والباطل جيش إلا أقام الله سبحانه للحق جيشاً
يظفر به ويكون له العلو والغلبة . قال تعالى (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين
إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون) فكما غلبت الرحمة غلب جندها ،
وإذا كان هذا مقتضى حمده وحكمته في هذه الدار ، فهكذا في دار الحق المحض
تكون الغلبة لما خلق بالرحمة والبقاء لها . وسر هذا الوجه وما يتصل به أن الخير
هو الغالب للشر ، وهو المهيمن عليه الذي لو دخل جحر ضب لدخل خلفه حتى
يخرجه ويغيره ، وإذا كانت للشر دولة وصولة لحكمة مقصودة لغيرها قصد
الوسائل ، فالخير مقصود مطلوب لنفسه قصد الغايات .

الوجه السادس عشر : أنه قد ثبت في الصحيح أن الجنة يبقى فيها فضل ،
فينشىء الله لها خلقاً يسكنهم إياها بغير عمل كان منهم ، محبة منه للجود والإحسان

والرحمة ، فإذا كان جوده ورحمته قد اقتضيا أن يدخل هؤلاء الجنة بغير تقدم عمل منهم ولا معرفة ولا إقرار ، فما المانع أن تدرك رحمته من قد أقر به فى دار الدنيا ، واعترف بالله ربه ومالكه ، واكتسب ما أوجب غضبه عليه ، فعاقبه بما اكتسبه ، وعرَّفه حقيقة ما اجترحه وأشهده أنه كان كاذباً مبطلا ، وأن رسله هم الصادقون المحقون ؛ فأشهد ذلك وأقر على نفسه وتقطعت نفسه حسرة وندماً ؛ وأخرجت النار منه خبثه كما يخرج الكير خبث الحديد . ولا يقال الخبث لا يفارقهم والإصرار لا يزول عنهم ؛ كما قال تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فإن هذا ليس فى حكم الطبيعة الحيوانية. ولهذا فى الدنيا لما يمسهم العذاب تجد عقدة الإصرار قد انحلت عنهم وانكسرت نخوة الباطل ولكن لم تطهر قلوبهم بذلك وحده .

وأما قوله تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فذلك قبل دخول النار فقالوا (يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ؛ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ، ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون) وهذا إخبار عن حالهم قبل أن يدخلوا النار، وقبل أن تذيب لحومهم ونفوسهم التى نشأت على الكفر ؛ فالخبث بعدُ كامن فيها ؛ فلو رُدوا والحالة هذه لعادوا لما نهوا عنه ، والحكمة والرحمة تقتضى أن النار تأكل تلك اللحوم التى نشأت من أكل الحرام،وتنضج تلك الجلود التى باشرت محارم الله تعالى وتطلع على الأفئدة التى أشركت به وعبدت معه غيره . فتسليط النار على هذه القلوب والأبدان هو غاية الحكمة ؛ حتى إذا أخذت المسألة حقها وأخذت العقوبة منهم مأخذها وعادوا إلى ما فطروا عليه ، وزال ذلك الخبث والشر الطارىء على الفطرة ، والعزيز الحكيم حينئذ حكم هو أعلم به ، وهو الفعال لما يريد .

الوجه السابع عشر : إن أبدية النار كأبدية الجنة ، إما أن يتلقى القول بذلك من القرآن أو من السنة أو من إجماع الأمة ، أو من أدلة المعقول أو من القياس على الجنة . والجميع منتف. أما القرآن فإنما يدل على أنهم غير خارجين منها ؛ فمن أين يدل على دوامها وبقاء أبديتها ؟ فهذا كتاب الله وسنة رسوله أرونا

ذلك منهما . وهذا بخلاف الجنة ، فإن القرآن والسنة قد دلا على أنها لا تبيد ولا تفنى . وأما الإجماع فلا إجماع فى المسألة وإن كان قد حكاه غير واحد، وجعلوا القول بفنائها من أقوال أهل البدع ، فقد رأيت بعض ما فى هذا الباب عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم . وأما من حكى الإجماع فإما أن يكون قد حكاه بموجب علمه كما يحكى الإجماع كثيراً على ما الخلاف فيه مشهور غير خفى وأبلغ من هذا حكاية الإجماع كثيراً على ما الإجماع القديم على خلافه . وهذا كثير جداً إنما يعلمه أهل العلم ، ولو تتبعناه لزاد على مائتى موضع . وأما أن يكون من حكى الإجماع اراد أن الأمة اجتمعت على بطلان قول الجهمية بفناء الجنة والنار ؛ وأنهما يشتركان فى ذلك ، فنعم اجتمعت الأمة على خلاف هذا القول. فلما قال السلف أن الأمة مجتمعة على خلاف ذلك ظن من تلقى منهم ذلك أن الإجماع على خلافه فى الموضعين . وأيضاً فإن الأمة مجتمعة على خلاف قولهم فى الدارين ؛ فإنهم يقولون إن الله تعالى لا يقدر على إبقائهما أبداً ، إذ يلزم من ذلك وجود حوادث لا نهاية لها قالوا وهذا ممتنع كما أن وجود حوادث لا بداية لها ممتنع ، فيفنيان بأنفسهما من غير أن يفنيهما الله تعالى . وهذا القول لم يقل به أحد من أهل الإسلام سوى هذه الفرقة الضالة : أو يكون حكايتهم الإجماع ، على أن أهل النار لا يخرجون منها أبداً ، فهو مما أجمع عليه سلف الأمة ، فهذه ثلاث محال للإجماع ، ولكن أين الإجماع على أن النار باقية ببقاء الجنة ؟ وأن كليهما فى البقاء سواء؟ وأما أدلة المعقول فلا مدخل لها فى ذلك ، وإن كان لا بد من دخولها فهى من هذا الجانب كما ذكرناه ؛ وأما قياس النار على الجنة فقد تقدم الفرق بينهما من وجوه عديدة . وكيف يقاس الغضب على الرحمة ، والعدل على الفضل ، والمقصود لغيره على المقصود لنفسه .

الوجه الثامن عشر : أنه لو لم يكن من الأدلة على عدم أبدية النار إلا استثناؤه سبحانه بمشيئته فى موضعين من كتابه ، أحدهما قوله (قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ماشاء الله إن ربك حكيم عليم) فما ها هنا مصدرية وقتية ، وهو استثناء ما دل عليه الأول ، وهو كونها مثواهم بوصف الخلود ، فلابد أن يكون المستثنى مخرجا لما دخل فى المستثنى منه وهو خلودهم فيها . فلا بد أن يكون

المستثنى مخالفاً لذلك ، إذ يمتنع تماثلهما وتساويهما ؛ وغاية مايقال : إن المستثنى واقع على ماقبل الدخول لا على مابعده ،وهو مدة لبثهم فى البرزخ وفى مواقف القيامة ، وهذا لا يتأتى ها هنا ، فإن هذا قد علم انتفاء الدخول فى وقته قطعاً ، فليس فى الإخبار به فائدة وهو بمنزلة أن يقال : أنتم خالدون فيها أبداً إلا المدة التى كنتم فيها فى الدنيا . وهذا ينزه عنه كلام الفصحاء البلغاء ؛ فضلا عن كلام رب العالمين . وهو بمنزلة أن يقال للميت : أنت مقيم فى البرزخ إلا مدة بقائك فى الدنيا ، وليس هذا مثل قوله : (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) فإن هذا استثناء منقطع قصد به تقرير المستثنى منه ، وأنه عام محفوظ لا تخصيص فيه ، إذ من الممتنع أن يكون تخصيص باستثناء فيعدل عن ذكره إلى غير جنسه .

ونظيره قولهم : ما زاد إلا نقصاً فإنه يفيد القطع بعدم زيادته ، وأنه إن كان ثم تغير فبالنقصان ؛ وليس هذا مخرج قوله (خالدين فيها إلا ما شاء الله) ولو أريد هذا لقيل: لايخرجون منها أبداً إلا مدة مقامهم فى الدنيا فهذا يكون وزان قوله (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) وكان يفيد ذلك تقرير عدم خروجهم منها . وأما إذا قيل خالدين فيها إلا ما شاء الله لا يخلدوا ، فإن ذلك يفيد أن لهم حالين : فإن قيل هذا ينتقض عليكم بالاستثناء فى أهل الجنة، فإن هذا وارد فيهم بعينه . قيل قد اقترن بالاستثناء فى أهل الجنة ماينافى ذلك وهو قوله (عطاء غير مجذوذ) ولهذا والله أعلم عقب الاستثناء بهذا رفعاً لهذا التوهم وعقب الاستثناء فى أهل النار بالإخبار بأنه يفعل ما يريد ، ولا حجر عليه سبحانه فيما يريد بهم من عذاب أو إخراج منه ، فإن الأمر راجع إلى مشيئته وإرادته التى لا تخرج عن علمه وحكمته . كما عقب الاستثناء فى سورة الأنعام بقوله (إن ربك حكيم عليم) فدل بذلك على أنه أدخلهم النار بحكمته وعلمه بأنه لايصلح لهم سواها وله حكمة وعلم فيهم لايبلغه العباد ، فإن اقتضت حكمته وعلمه فيهم غير ذلك لم تقصر عنه مشيئته النافذة وقدرته التامة .

وبما يوضح الأمر فى ذلك أنه فى آية الأنعام خاطبهم بذلك ، إما فى النار وإما فى موقف القيامة ، ولم يقيد مدة الخلود بدوام السماوات والأرض فقال (ويوم نحشرهم جميعاً : يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس، وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا ، قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) فأمكن أن يكون هذا الاستثناء هو مدة مقامهم فى البرزخ وفى مدة القيامة . وأما أن يقول لهم وهم فى النار (النار مثواكم خالدين فيها إلا ماشاء الله) وهو يريد مدة لبثهم فى البرزخ وفى الموقف ؛ فهذا أمر قد علموه وشاهدوه ، فأى فائدة حصلت فى الإخبار به ؟

الوجه التاسع عشر : قوله : وإذ خلقنى فلم كلفنى السجود لآدم وقد علم أنى أعصيه ؟ فيقال له : كفى بك جهلا ولؤماً أن سميت أمره وطاعته التى هى قرة العيون وحياة النفوس تكليفاً ، والتكليف إلزام الغير بما يشق عليه ويكرهه ولا يحبه ؛ كما يقول القائل : لا أفعل هذا إلا تكلفاً . ولا ريب أن هذا لما كان كامناً فى قلبك ظهر أثره فى امتناعك من الطاعة ، ولو علمت أن أمره سبحانه هو غاية مصلحة العبد وسعادته ، وفلاحه وكماله لم تقل إنه كلفك بالسجود ، ولعلمت أنه أراد به مصلحتك ورحمتك وسعادتك الأبدية ، وقد سمى الله تعالى أوامره عهوداً ووصايا ورحمة وشفاءاً ونوراً وهدى وحياة ، قال تعالى (ياأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم) فتأمل الفرق بين هذا الخطاب وبين قول القائل إنه دعاهم بأمره إلى تكليف ما لا يطيقونه ولا يقدرون عليه لا لحكمة ولا لمصلحة ولا لصفة حسنة فى الأمر تقتضى دعاءهم إليه ، ولم يأمرك حاجة منه إليك ، ولا عبثاً ولا سدى ؛ وكأنك لم تعرف أن أوامره رحمة ونعمة ومصلحة ، ونواهيه حمية وصيانة وحفظاً ، وهل وفق للصواب من أمره سيده بأمر ينفذه فقال له : لم أمرتنى بذلك ، وهلا تركتنى ولم تأمرنى ؟ فمن أضل من هذا العبد سبيلا ؟

الوجه العشرون : إنه سبحانه لما كان يعلم منك من الخبث والشر الكامن في نفسك ما لا يعلمه غيره . وكان ذلك موجباً لمقته لك ، ولم يكن يجرى عليك ما تستحقه بمجرد علمه السابق قبل ، من غير أن تظهر الملائكة ما يحمد به ويثنى عليه ويعذر به إذا طردك عن قربه ، وأخرجك من جنته ، فأمرك بأمره ، فخرج منك الداء الدفين بمقابلته بالمعصية ومنازعته سبحانه رداء الكبرياء ؛ فاستخرج أمره منك الكفر الخفي والداء الدوى ، وقام عذره في نفوس أوليائه وملائكته بما أصابك من لعنته وجرى عليك من نكاله وعقوبته . وصرت في ذلك إماماً لمن كان حاله حالك ، فهذا من بعض حكمه في أمره لمن علم أنه لا يطيعه فإنه لو عذبه وطرده بما يعلمه منه من غير أن يظهر غيره لوجد هو وغيره للقول سبيلا ؛ وقال : لو أمرتني لأطعتك ولكن عذبتني قبل أن تجربني ولو جربتني لوجدتني سامعاً مطيعاً ، بل من تمام حكمته ورحمته أنه لا يعذبه بمعصيته حتى يدعوه الى الرجوع إليه مرة بعد مرة ، حتى إذا استحكم إباؤه ومعصيته ولم يبق للقول فيه مطمع ولا للموعظة فيه تأثير وأيس منه حق عليه القول وظهر عذر من عذبه للخليقة ، وحمده وكماله المقدس .

قال مختصره محمد بن الموصلي عفى الله عنه . وهذا الوجه أحسن من الوجه الأول وأصوب . والله تعالى أعلم .

الوجه الحادي والعشرون: قوله : وإذ أبيت السجود له فلم طردتني وذنبي أني لم أر السجود لغيره ، فيقال لعدو الله : هذا تلبيس إنما روج على أشباه الأنعام من أتباعك حيث أوهمتهم أنك تركت السجود لآدم تعظيما لله وتوحيداً له وصيانة لعزته أن تسجد لغيره ، فجازاك على هذا الإجلال والتعظيم بغاية الإهانة والطرد ، وهذا أمر لم يخطر ببالك ولم تعتذر به إلى ربك وإنما كان الحامل لك على ترك السجود الكبر والكفر والنخوة الإبليسية ، ولو كان في نفسك التعظيم والإجلال لله وحفظ جانب التوحيد لحملك على المبادرة إلى طاعته . وهل التعظيم والإجلال إلا في امتثال أمره ؟ ولقد قام لك من إخوانك أصحاب يحامون عنك ويخاصمون ربهم فيك ، وينوحون عليك اعتذاراً عنك وتظلماً

من ربك كما فعل صاحب تفليس إبليس فى كتابه فإنه يقول فيه ما ترعد منه قلوب أهل الإيمان فرقا وتعظيما لله من الاعتذار عنك ، وأن ما فعلته هو وجه الصواب ، إذ غرت على التوحيد أن يحملك على السجود لغيره ، وإنك لم تزل رأس المحبين قائد المطيعين ولكن :

إذا كان المحب قليل حظ فما حسناته إلا ذنوب

ويا لله لقد قال هذا الخليفة منك والولى لك ما لم تستحسن أن تقوله لربك ولا تظنه فيه .

الوجه الثانى والعشرون : قوله : وإذ قد أبعدنى وطردنى فلم سلطنى على آدم حتى دخلت إليه وأغويته فيها ؟ فيقال له : هذا تلبيس منك على من لا علم له بكيفية قصتك خلق الله تعالى آدم وقد علم سبحانه أنه خالقه ليجعله خليفة فى الأرض ويستخلف أولاده إلى أن يرثها ومن عليها ، ولم يكن سبحانه لينزله إلى الأرض بغير سبب ، فإنه الحكيم فى كل ما يأمر به ويقدره ويقضيه . فأباح لآدم جميع ما فى الجنة ، وحمى عنه شجرة واحدة . وقد وكل الله تعالى بكل واحد من البشر قريناً من الشياطين لتمام حكمته التى لأجلها خلق الجن والإنس وكنت أنت قرين الأب تمام الابتلاء ، فاقتضت حكمته وحمده سبحانه أن يبتلى بك الأبوين لسعادتهما وتمام شقوتك ، فخلى بينك وبين الوسوسة لهما لينفذ قضاءه وقدره السابق فيك ، وفيهما وفى الذرية ، وإذا كان سبحانه قد أجرى ذريتك من ذريته مجرى الدم امتحاناً لهم وابتلاء ، فهكذا امتحن بك الأبوين مدة حياتهم فلم تكن لتفارقهما إلا بالموت كذلك ذريتك مع ذريتهما .

* * *

الجزء الثانى

فصل فى كسر الطاغوت الثالث

﴿ الذى وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات ،
وهو طاغوت المجاز ﴾

هذا الطاغوت لهج به المتأخرون ، والتجأ إليه المعطلون ، وجعلوه جنة يتترسون بها من سهام الراشقين ويصدون عن حقائق الوحى المبين فنهم من يقول : الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا . ومنهم من يقول : الحقيقة هى المعنى الذى وضع له اللفظ أولا والمجاز إستعمال اللفظ فيما وضع له ثانياً ، فها هنا ثلاثة أمور : لفظ ومعنى واستعمال . فنهم من جعل موردالتقسيم هو الأول، ومنهم من جعله الثانى، ومنهم من جعله الثالث والقائلون حقيقة اللفظ كذا ومجازه كذا يجعلون الحقيقة والمجاز من عوارض المعانى . فإنهم إذا قالوا مثلا : حقيقة الأسد هو الحيوان المفترس ومجازه الرجل الشجاع جعلوا الحقيقة والمجاز للمعنى لا للألفاظ ، وإذا قالوا هذا الاستعمال حقيقة وهذا الاستعمال مجاز جعلوا ذلك من توابع الإستعمال ، وإذا قالوا هذا اللفظ حقيقة فى كذا ، مجاز فى كذا جعلوا ذلك من عوارض الألفاظ ، وكثير منهم يوجد فى كلامه هذا وهذا وهذا .

والمقصود أنهم سواء قسموا اللفظ ومدلوله أو إستعماله فى مدلوله طولبوا بثلاثة أمور (أحدها) تعيين ورود التقسيم (الثانى) صحته بذكر ما تشترك فيه الأقسام وما ينفصل وما يتميز به فلابد من ذكر المشترك والمميز ضرورة صحة التقسيم (الثالث) التزام الطرد والعكس فإن التقسيم من جنس التحديد إذ هو

مشتمل على القدر المشترك والقدر المميز الفارق فإن لم يطرد التقسيم وينعكس كان تقسيما فاسداً .

فنقول : تقسيمكم الألفاظ ومعانيها واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز ؛ إما أن يكون عقلياً أو شرعيا ، أو لغوياً أو إصلاحياً ، والأقسام الثلاثة الأول باطلة فإن العقل لامدخل له فى دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجازاً فإن دلالة اللفظ على معناه — وليست كدلالة الإنكسار على الكسر والانفعال على الفعل — لو كانت عقلية لما إختلفت باختلاف الأمم ؛ ولما جهل أحد معنى لفظ ، والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولادل عليه ، ولا أشار إليه ؛ وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز ولا قال أحد من العرب قط : هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز ، ولا وجد فى كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك ، ولهذا لا يوجد فى كلام الخليل وسيبويه والفراء وأبى عمرو بن العلاء والأصمعى وأمثالهم ، كما لم يوجد ذلك فى كلام رجل واحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابع التابعين ، ولا فى كلام أحد من الأئمة الأربعة .

وهذا الشافعى وكثرة مصنفاته ومباحثه مع محمد بن الحسن وغيره لا يوجد فيها ذكر المجاز البتة ، وهذه رسالته التى هى كأصول الفقه لم ينطق فيها بالمجاز فى موضع واحد ، وكلام الأئمة مدون بحروفه لم يحفظ عن أحد منهم تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ، بل أول من عرف عنه فى الإسلام أنه نطق بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى فإنه صنف فى تفسير القرآن كتاباً مختصراً سماه مجاز القرآن ، وليس مراده به تقسيم الحقيقة ، فإنه تفسير لألفاظه بما هى موضوعة له ، وإنما عنى بالمجاز ما يعبر به عن اللفظ ويفسر به كما سمى غيره كتابه معانى القرآن ، أى ما يعنى بألفاظه ويراد بها ، كما يسمى ابن جرير الطبرى وغيره ذلك تأويلا ، وقد وقع فى كلام أحد شىء من ذلك ؛ فإنه قال فى « الرد على الجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن » : وأما قوله (إنى معكم) فهذا من مجاز اللغة . يقول الرجل للرجل : سيجرى عليك رزقك . أنا مشتغل بك . وفى نسخة «

وأما قوله (إننى معكما أسمع وأرى) فهو جائز فى اللغة . يقول الرجل للرجل : سأجرى عليك رزقك وسأفعل بك خيراً .

قلت : مراد أحمد أن هذا الاستعمال مما يجوز فى اللغة ، أى هو من جائز اللغة لا من ممتنعاتها ، ولم يرد بالمجاز أنه ليس بحقيقة وأنه يصح نفيه ، وهذا كما قال أبو عبيدة فى تفسيره إنه مجاز القرآن ، ومراد أحمد أنه يجوز فى اللغة أن يقول الواحد المعظم نفسه : نحن فعلنا كذا : فهو مما يجوز فى اللغة ، ولم يرد أن فى القرآن ألفاظاً استعملت فى غير ما وضعت له ، وأنها يفهم منها خلاف حقائقها ، وقد تمسك بكلام أحمد هذا من ينسب إلى مذهبه أن فى القرآن مجازاً كالقاضى أبى يعــلى وابن عقيل وابن الخطاب وغيرهم ، ومنع آخرون من أصحابه ذلك ، كأبى عبد الله بن حامد ، وأبى الحسن الجزرى وأبى الفضل التميمى .

وكذلك أصحاب مالك مختلفون ، فكثير من متأخريهم يثبت فى القرآن مجازاً ، وأما المتقدمون كابن وهب وأشهب وابن القاسم فلا يعرف عنهم فى ذلك لفظة واحدة .

وقد صرح بنفى المجاز فى القرآن محمد بن خواز منداد البصرى المالكى وغيره من المالكية وصرح بنفيه داود بن على الأصبهانى وابنه أبو بكر ، ومنذر ابن سعيد البلوطى ، وصنف فى نفيه مصنفاً ، وبعض الناس يحكى فى ذلك عن أحمد روايتين .

وقد أنكرت طائفة أن يكون فى اللغة مجاز بالكلية ، كأبى إسحق الإسفرائينى وغيره ، وقوله له غور لم يفهمه كثير من المتأخرين ؛ وظنوا أن النزاع لفظى ؛ وسنذكر أن مذهبه أسد وأصح عقلا ولغة من مذهب أصحاب المجاز . وطائفة أخرى غلت فى ذلك الجانب وادعت أن أكثر اللغة مجاز ، بل كلها ، وهؤلاء أقبح قولا وأبعد عن الصواب من قول من نفى المجاز بالكلية ؛ بل من نفاه أسعد بالصواب .

فصل

وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً فهو إصطلاح محض؛ وهو إصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين وأشهر ضوابطهم قولهم: إن الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا. والمجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضـــع له أولا، ثم زاد بعضهم: فى العرف الذى وقع به التخاطب لتدخل الحقائق الثلاث وهى اللغوية والشرعية والعرفية.

والكلام على ذلك من وجوه (أحدها) ما تعنون باللفظ سواء كانت اللغات توقيفية كما هو قول جمهور الناس، أو إصطلاحية كما هو قول أبى هاشم الجبائى ومن تبعه، أتعنون به جعل اللفظ دليلا على المعنى. أم تعنون به غلبة إستعمال اللفظ فى المعنى حتى يصـير فيه أشهر من غيره، أم تعنون به مطلق الإستعمال ولو مرة واحدة فى صورة واحدة كما قلتم من شرط المجاز الوضع؛ فإن الوضع فى كلامكم ما يدور على هذه المعانى الثلاثة، وهذا كله إنما يصح إذا علم أن الالفاظ العربية وضعت أولا لمعان ثم استعملت فيها ثم وضعت لمعان أخر بعد الوضع الأول والإستعمال بعده والوضع الثانى والإستعمال بعده، ولا تتم لكم دعوى المجاز إلا بهذه المقامات الأربع، وليس معكم ولا مع غيركم سوى إستعمال اللفظ فى المعنى، وأما أنهم وضعوه لمعنى ثم إستعملوه فيه، ثم وضعوه بعد ذلك لمعنى آخر غير معناه الأول ثم استعملوه فيه، فدعوى ذلك قول بلا علم، وهو حرام فى حق المخلوق. فكيف فى كلام الله ورسوله ﷺ، فمن يمكنه من بنى آدم أن يثبت ذلك، وهذا لو أمكن العلم به لم يكن له طريق إلا الوحى وخبر الصادق المعلوم بالضرورة صدقه.

الوجه الثانى: إن هذا إنما يمكن دعواه إذا ثبت أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا، ثم استعملوا تلك الألفاظ.

فى تلك المعانى، ثم بعد ذلك اجتمعوا وتواطئوا على أن يستعملوا تلك الألفاظ بعينها فى معان أخر غير المعانى الأول، لعلاقة بينها وبينها، وقالوا هذه الألفاظ حقيقة فى تلك المعانى مجاز فى هذه وهذه، ولا نعرف أحداً من العقلاء قاله قبل أبى هاشم الجبائى، فإنه زعم أن اللغات اصطلاحية، وأن أهل اللغة اصطلحوا على ذلك، وهذا مجاهرة بالكذب، وقول بلا علم، والذى يعرفه الناس استعمال هذه الألفاظ فى معانيها المفهومة منها.

الوجه الثالث: إن قولكم. الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى موضوعه، فلزم منه انتفاء كونه حقيقة قبل الاستعمال وليس بمجاز، فتكون الألفاظ قبل استعمالها لا حقيقة ولا مجازاً، هذا وإن استلزموه فإنه يستلزم أصلا فاسداً، ومستلزم لأمر فاسد. أما الأصل الفاسد فهو أن ههنا وضعاً سابقاً على الاستعمال ثم طرأ عليه الاستعمال فصار باعتباره حقيقة ومجازاً؛ وهذا مما لا سبيل إلى العلم به كما تقدم، ولا يعرف تجرد هذه الألفاظ عن الاستعمال بل تجردها عن الاستعمال محال، وهو كتجرد الحركة عن المتحرك. نعم إنما تتجرد فى الذهن وهى حينئذ ليست ألفاظاً وإنما هى تقدر ألفاظاً لا حكم لها؛ وثبوتها فى الرسم مسبوق بالنطق بها، فإن الخط يستلزم اللفظ من غير عكس.

وأما استلزامه الأمر الفاسد فإنه إذا تجرد الوضع عن الاستعمال جاز أن يوضع المعنى الثانى من غير أن يستعمل فى معناه الأول، وحينئذ فيكون مجازاً لا حقيقة له، فإذا الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى موضوعه وقد نقل عنه إلى مجازه، وهل هذا إلا نوع من الكهانة الباطلة؛ اللهم إلا أن يأتى وحى بذلك فيجب المصير إليه.

الوجه الرابع: إن هذا يستلزم تعطيل الألفاظ عن دلالتها على المعانى وذلك ممتنع؛ لأن الدليل يستلزم مدلوله من غير عكس.

(فإن قيل) لا يلزم من عدم الاستعمال عدم الدلالة فإنهما غير متلازمين.
(قيل) بلى يلزم لزوماً بيناً، فإن دلالته عليه إنما تتحقق باستعماله، فإن الدلالة

هى فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه فلا تحقق لها بدون الاستعمال البتة. والاستعمال إما أن يكون هو معنى الحقيقة والمجاز، وهذا إنما يقوله من يقول إن الحقيقة استعمال اللفظ فى موضعه ، أو جزء مسمى الحقيقة ، كما يقوله من يقول : إنها اللفظ المستعمل فى موضعه ، وعلى التقديرين فيلزم تجرد اللفظ عن حقيقته ومجازه قبل الاستعمال مع وجود دلالته على أحدهما . وهذا جمع بين النقضين فتأمله .

الوجه الخامس : إن القائلين بالمجاز مختلفون ، هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا . على قولين ، ولم يختلفوا أن الحقيقة لا تستلزم المجاز ، وإنه لا يجب أن يكون لكل حقيقة مجاز ، والذين قالوا باللزوم احتجوا بأنه لو لم يكن المجاز مستلزماً للحقيقة لعرى وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة ، وكان وضعه عبثاً ، والحقيقة عندهم إما استعمال اللفظ وإما وضع اللفظ المستعمل فى موضوعه ؛ فلا يتصور عندهم مجاز حتى يسبقه استعمال فى الحقيقة ، وهذا السبق مما لا سبيل لهم العلم به بوجه من الوجوه ، فيستحيل على أصلهم التمييز بين الحقيقة والمجاز.

فإن قالوا نحن نختار القول الأول وأن المجاز لا يستلزم الحقيقة ، فإن العرب تقول : شابت لمة الليل . وقامت الحرب على ساق ، وهذه مجازات لم يسبق لها استعمال فى حقائقها ولم تستعمل فى غير مدلولاتها المجازية .

قيل لهم الجواب من وجهين (أحدهما) أن المجاز وإن لم يستلزم استعمال اللفظ فى حقيقته فلا بد أن يستلزم وضع اللفظ لمعناه الحقيقى ، فلو لم يتقدم وضع هذه الألفاظ لحقائقها لكانت قد وضعت لهذه المعانى وضعاً أولياً ، فتكون حقيقة لا مجازاً ، فإذا لم يكن لهذه الألفاظ موضوع سوى معناها لم تكن مجازاً ، وإن كان لها موضوع سواه بطل الدليل .

(الثانى) إنكم إنما تعنون بقولكم : لو استلزم المجاز الحقيقة لكان كنحو قامت الحرب على ساق ، وشابت لمة الليل ، حقيقة إنه لا بد لمفرداتها من حقيقة ، أو لا بد للتركيب من حقيقة ، فإن أردتم الأول فسلم، وهذه المفردات لها حقائق فبطل الدليل ؛ وإن أردتم الثانى فهو بناء على أن دلالة المركب تنقسم إلى حقيقية ومجازية. وهذا ينازع فيه جمهور القائلين بالمجاز ، ويقولون إن المجاز

فى المفردات لا فى التركيب ؛ إذ لا يعقل وقوعه فى التركيب ؛ لأنه لا يتصور أن يكون للإسناد جهتان : إحداهما جهة حقيقة ، والأخرى جهة مجاز ، بخلاف المفردات ، والفرق بينهما أن الإسناد لم يوضع أولا لمعنى ثم نقل عنه إلى غيره ولا يتصور فيه ذلك وإن تصور فى المفرد .

الوجه السادس : إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لا يدل على وجود المجاز ، بل ولا على إمكانه ، فإن التقسيم لا يدل على ثبوت كل واحد من الأقسام فى الخارج ؛ ولا على إمكانها ، فإن التقسيم يتضمن حصر المقسوم فى تلك الأقسام ، هى أعم من أن تكون موجودة أو معدومة ، ممكنة أو ممتنعة فها هنا أمران (أحدهما) انحصار المقسوم فى أقسامه ؛ وهذا يعرف بطرق : منها أن يكون التقسيم دائراً بين النفى والإثبات . ومنها أن يجزم العقل بنفى قسم آخر غيرها . ومنها أن يحصل الاستقراء التام المفيد للعلم ، أو الاستقراء المفيد للظن .

(والثانى) ثبوت تلك الأقسام أو بعضها فى الخارج ، وهذا لا يستفاد من التقسيم بل يحتاج إلى دليل منفصل يدل عليه ، وكثير من أهل النظر يغلط فى هذا الموضع ، ويستدل بصحة التقسيم على الوجود الخارجى وإمكانه ، وهذا غلط محض ، كما يغلط كثير منهم فى حصر ما ليس بمحصور ، فإن الذهن يقسم المعلوم إلى موجود ومعدوم ، وما ليس بموجود ولا معدوم ، والموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ؛ وإما لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره . وإما قائم بنفسه وغيره . وإما داخل العالم أو خارجه ، أو داخله وخارجه ، أو لا داخله ولا خارجه . وأمثال ذلك من التقسيمات الذهنية التى يستحيل ثبوت بعض أقسامها فى الخارج .

إذا عرف ذلك فالذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز إن أرادوا بذلك التقسيم الذهنى لم يفدهم ذلك شيئاً ، وإن أرادوا التقسيم الخارجى لم يكن معهم دليل يدل على وجود الجميع فى الخارج سوى مجرد التقسيم . وهو لا يفيد الثبوت الخارجى ، فحينئذ لا يتم لهم مطلوبهم حتى يثبتوا أن ههنا ألفاظاً

وضعت لمعان حتى تقلب عنها بوضع ثان على معان أخر غيرها ، وهذا مما لا سبيل لأحد إلى العلم به .

الوجه السابع : أن تقسيم الألفاظ إلى ألفاظ مستعملة فيما وضعت له ، وألفاظ مستعملة فى غير ما وضعت له تقسيم فاسد يتضمن إثبات الشىء ونفيه ، فإن وضع اللفظ للمعنى هو تخصيصه به بحيث إذا استعمل فهم منه ذلك المعنى ، ولا يعرف للوضع معنى غير ذلك ، ففهم المعنى الذى سميتموه أو سميتم اللفظ الدال عليه أو استعماله على حسب اصطلاحكم مجازاً مع نفى الوضع جمع بين النقيضين ، وهو يتضمن أن يكون اللفظ موضوعاً غير موضوع .

فإن قلتم : لا تناقض فى ذلك فإنا نفينا الوضع الأول وأثبتنا الوضع الثانى .

قيل لكم : هذا دور ممتنع ، فإن معرفة كونه مجازاً متوقف على معرفة الوضع الثانى ومستفاد منه ، فلو استفيد معرفة الوضع من كونه مجازاً لزم الدور الممتنع ، فمن أين علمتم أن هذا وضع ثان للفظ ، وليس معكم إلا أن ادعيتم أنه مجاز ، ثم قلتم فيلزم أن يكون موضوعاً وضعاً ثانياً ، فإنكم إنما استفدتم كونه مجازاً من كونه مستعملا فى غير موضوعه فكيف يستفاد كونه مستعملا فى غير موضوعه من كونه مجازاً .

يوضحه الوجه الثامن : إنه ليس معكم إلا استعمال ، وقد استعمل فى هذا وهذا ؛ فمن أين لكم أن وضعه لأحدهما سابق على وضعه للآخر ، ولو ادعى آخر أن الأمر بالعكس كانت دعواه من جنس دعواكم ، وسيأتى الكلام على الإطلاق والتقييد الذى هو حقيقة ما تعرفونه به ، وأنه لا يفيدكم شيئاً البتة .

الوجه التاسع : إن هذا يتضمن التفريق بين المتماثلين ، فإن اللفظ إذا أفهم هذا المعنى تارة وهذا تارة فدعوى المدعى أنه موضوع لأحدهما دون الآخر ، وأنه عند فهم أحدهما يكون مستعملا فى غير ما وضع له تحكم محض ، وتفريق بين المتماثلين .

الوجه العاشر : إن هذا تقسيم فاسد لا ينضبط بضابط صحيح ، ولهذا عامة ما يسميه بعضكم مجازاً يسميه غيره حقيقة ، وهذا يدعى أنه استعمل فيما لم

يوضع له ، وذلك يدعى أن هذا موضوعه ، وذلك أنه ليس فى نفس الأمر
فرق يتميز به أحد النوعين عن الآخر فإن الفرق إما فى نفس اللفظ وإما فى
المعنى وكلاهما منتف قطعاً ، أما انتفاء الفرق فى اللفظ فظاهر ، فإن اللفظ بما
سميتموه حقيقة وما سميتموه مجازاً واحد ، وأما الفرق المعنوى فمنتف أيضاً ،
إذ ليس بين المعنيين من الفرق ما يدل على أنه وضع لهذا ولم يوضع لهذا بوجه
من وجوه الدلالة ، ولهذا لما تفطن بعض الفضلاء لذلك قال : إنما يعرف
الفرق بين الحقيقة والمجاز بنص أهل اللغة على أن هذا حقيقة وهذا مجاز ، فإن
أراد بأهل اللغة العرب العاربة الذين نقلت عنهم الألفاظ ومعانيها ، فلم ينص
أحد منهم البتة على ذلك ، وإن أراد من نقل عنهم الألفاظ ومعانيها مشافهة من
أئمة اللغة كالأصمعى والخليل والفراء وأمثالهم فكذلك وإن أراد المتأخرين
منهم الذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز كابن جنى والزمخشرى وأبى على وأمثالهم
فهذا إصطلاح منهم لا إخبار عن العرب ، ولا عن نقلة اللغة أنهم نقلوه عن
العرب ، وحينئذ فتعود المطالبة لهم بالفرق المطرد المنعكس بين ما سموه حقيقة
وما سموه مجازاً ، وسنذكر إن شاء تعالى فروقهم ونبطلها . يوضحه :

الوجه الحادى عشر : إن تمييز الألفاظ والتفريق بينها تابع لتمييز المعانى
والتفريق بين بعضها وبعض ، فإذا لم يكن المعنى الذى سموه حقيقياً منفصلا
متميزاً من المعنى الذى سموه مجازياً بفصل يعلم به أن استعماله فى هذا حقيقة ،
واستعماله فى الآخر مجاز ، لم يصح التفريق فى اللفظ ، وكان تسميته لبعض
الدلالة حقيقة ولبعضها مجازاً تحكما محضا .

الوجه الثانى عشر : أنهم اختلفوا هل تفتقر صحة الاستعمال المجازى إلى
النقل فى كل صورة ، كما تفتقر إلى ذلك الحقيقة أم لا ـ على قولين . والصحيح
عندهم أنه لا يشترط . قالوا : وليس مورد النزاع فى الأشخاص كزيد وأسد
وبحر وغيث ، إذ لا تتوقف صحة هذا الإطلاق على كل شخص شخص
على النقل .

فنقول : لا يتحقق ذلك فى الأشخاص ولا فى الأنواع ، أما الأشخاص

الظاهر ، فإنه لا يشترط فى استعمال اللفظ فى كل واحد منها النقل عن أهل اللغة إذا كانت العلاقة موجودة فى الأفراد . وأما الأنواع فلا يكفى فى استعمال اللفظ فى كل صورة ظهور نوع من العلاقة المعتبرة ، فإن من العلاقات عندهم علاقة اللزوم ، بحيث يتجوز عن الملزوم إلى لازمه وعكسه ، وعلاقة التضاد بأن يتجوز من أحد الضدين إلى الآخر ، وعلاقة المشابهة وعلاقة الجوار والقرب ، وعلاقة تقدم ثبوت الصفة للمحل ، وعلاقة كونه آيلا إليها ، فبعضهم جعل أنواع العلاقات أربعة ، وبعضهم أوصلها إلى إثنى عشر علاقة . وبعضهم أوصلها إلى خمسة وعشرين ، ولو أوصلها آخر إلى خمسة وسبعين لقبلوا منه .

ومن المعلوم أنه ما من شيئين إلا وبينهما علاقة من هذه العلاقات ، فإذا لم يشترط النقل فى آحاد الصور واكتفى بنوع العلاقة لزم من ذلك صحة التجوز بإطلاق كل لازم على لازمه ، وكل لازم على ملزومه ، وكل ضد على ضده ، وكل مجاور على مجاوره ، وكل شىء كان على صفة ثم فارقها على ما اتصف بها ، وكل مشبه على مشبهه ، وفى ذلك من الخبط وفساد اللغات وبطلان التفاهم ووقوع اللبس والتلبيس ما يمنع منه العقل والنقل ومصالح الآدميين ، فيجوز تسمية الليل نهاراً والنهار ليلا ، والمؤمن كافراً والكافر مؤمناً ، والصادق كاذباً والكاذب صادقاً ، والمسك نتناً والنتن مسكا ، والبول طعاماً والطعام بولا ، وتسمية كل شىء باسم ضده ، ومجاوره ومشابهه ، ولازمه وملزومه . فهل يقول هذا أحد من عقلاء بنى آدم ؟ وهل فى العالم قول أفسد من قول هذا لازمه ؟

ولما ورد عليهم وعرفوا أنه وارد لا محالة قالوا المانع يمنع من ذلك ، ولولا المانع لقلنا به . فيقال : يا لله العجب ما أسهل الدعوى التى لا حقيقة لها عليكم . أليس من المعلوم أن إضافة الحكم إلى المانع يستلزم أمرين . أحدهما قيام المقتضى والآخر إثبات المانع ، فقد سلمتم حينئذ أن المقتضى للتجوز المذكور موجود ، وادعيتم على العرب وأهل اللغة أن هذه العلاقات عندهم مقتضية لإطلاق اسم الضد على ضده ، واللازم على ملزومه والمجاور على مجاوره ، ثم ادعيتم أنهم منعوكم من هذا التجوز فيما لا يحصيه إلا الله تعالى ،

فمن أين لكم الشهادة عليهم بهذا المقتضى وهذا المانع ، وأين قالوا لكم أبحنا لكم إطلاق هذه الأضداد الخاصة على أضدادها ، وهذه اللوازم على ملزوماتها ، وحرمنا عليكم ماعداها وهل معكم غير الاستعمال الثابت عنهم . وذلك الاستعمال لا يفيد أن ذلك بوضعهم وعرفهم من خطابهم فما لم يستعملوه وما لم يتفاهموه من مخاطباتهم علمنا أنه ليس من لغتهم ، وما فهموه واستعملوه هو من لغتهم ، وإذا دار الأمر بين إضافة الحكم إلى عدم مقتضيه وإضافته إلى وجود مانعه تعينت حوالته على عدم مقتضيه تخلصاً من دعوى التعارض والتناقض فإن الصورة الممنوع منها إذا كانت مثل الصورة المستعملة كان التفريق بينهما تفريقاً بين المتماثلين ، والعقل يأباه ويمنع منه .

وهـذه المحاولات إنما لزمت من تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم يوضحه :

الوجه الثالث عشر : إن الذين اشترطوا النقل قالوا : لو جاز الإطلاق من غير فعل الكان ذلك إما قياساً إن كان مستنداً إلى وصف ثبوتي مشترك بين صورة الاستعمال وصورة الإلحاق . وإما اختراعاً إن لم يستند إلى ذلك ، فأجابهم من لم يشترط النقل بأن قالوا : العلاقة مصححة للتجوز ، كرفع الفاعل ونصب المفعول ، فإنا لما استقرأنا لغتهم وجدناهم يرفعون ما نطقوا به من أسماء المفعولين[1] علمنا أن سبب الرفع هو الفاعلية وسبب النصب هو المفعولية ، فهكذا استقراء علاقات المجاز ، وليس كذلك إطلاقهم كل ضد على ضده ، وكل لازم على لازمه .

وهذا الجواب من أفسد الأجوبة ، فإنا نعلم بالضرورة من لغتهم رفع كل فاعل ونصب كل مفعول ، وجر كل مضاف ، ولا يختلف فى ذلك صورة من الصور ، فإنا لم نجد ذلك بنقل تواتر ولا آحاد ولا استقراء يفيد علماً ولا ظناً ولا اطراد استعمال ، فقياس التجوز بكل ضد على ضده ، وبكل ملزوم على

(١) كذا ولعله الفاعلين وينصبون ما نطقوا به من أسماء المفعولين .

ملزومه على رفع الفاعل ونصب المفعول من أفسد القياس .

الوجه الرابع عشر : أنهم قالوا : يعرف المجاز بصحة نفيه ، أى إذا صح نفيه عما أطلق عليه كان مجازاً ، كما يقال لمن قال : فلان بحر وأسد وشمس ، وحمار وكلب وميت ليس كذلك . وهذا بخلاف الحقيقة ، فإنه لا يصح أن ينفى عما أطلق عليه لفظاً ، فلا يقال للحمار والأسد والبحر والشمس ليس كذلك ، فإنه يكون كذباً ، وقد اعترفوا هم ببطلانه فقالوا : هذا فرق يلزم منه الدور ، وذلك أن صحة النفى وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز . فلو عرفناهما بصحة النفى وامتناعه لزم الدور .

الوجه الخامس عشر: إن كثيراً من الحقائق يصح إطلاق النفى عليها باعتبار عدم فائدتها ، وليست مجازاً كقوله ﷺ عن الكهان ليسوا بشيء ، ومن هذا سلب الحياة والسمع والبصر والعقل عن الكفار . ومن هذا سلب الإيمان عمن لا أمانة له ، وسلبه عن الزانى والسارق والشارب الخمر والمنتهب ، وسلبه الصلاة عن الفذ خلف الصف ، وسلب الصلاة عمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ولم يطمئن فى صلاته عند كثير من هؤلاء ، فإن هذه الحقائق ثابتة عندهم وقد أطلق عليها السلب ، وليس من هذا قوله ﷺ : ليس المسكين بالطوّاف الذى ترده اللقمة واللقمتان ، وليس الشديد بالصرعة ونحو ذلك فإن هذا لم ينف فيه صحة إطلاق الإسم ، وإنما نفى اختصاص الإسم بهذا الإسم وحده ، وإن غيره أولى بهذا الإسم منه . فتأمله فإن بعض الناس نقض به عليهم قولهم : إن المجاز ما صح نفيه ، وهو نقض باطل . وأما النقض الصحيح فما صح نفيه لنقصه وعدم حصول المطلوب منه مع إطلاق الإسم عليه حقيقة والله تعالى أعلم .

الوجه السادس عشر : أن يقال ما تعنون بصحة النفى ، نفى المسمى عند الإطلاق أم المسمى عند التقييد أم القدر المشترك أم أمراً رابعاً ، فإن أردتم الأول كان حاصله أن اللفظ له دلالتان ، دلالة عند الإطلاق ودلالة عند التقييد بل المقيد مستعمل فى موضوعه ، وكل منهما منفى عن الآخر ، وإن أردتم الثانى لم يصح نفيه فإن المفهوم منه هو المعنى المقيد فكيف يصح نفيه ؟ وإن

أردتم القدر المشترك بين ما سميتموه حقيقة ومجازاً لم يصح نفيه أيضاً ، وإن أردتم أمراً رابعاً فبينوه لنحكم عليه بصحة النفي أو عدمها ، وهذا ظاهر جداً لا جواب عنه كما ترى .

الوجه السابع عشر : إن هذا النفي الذى جعلتم صحته عياراً على المجاز ، وفرقاً بينه وبين الحقيقة ، هو الصحة عند أهل اللسان أو عند أهل الإصلاح على التقسيم إلى الحقيقة والمجاز أو عند أهل العرف ، فمن هم الذين يستدل بصحة نفيهم ، ويجعل عياراً على كلام الله ورسوله ، بل كلام كل متكلم ؟ فإن كان المعتبر نفى أهل اللسان ، طولبتم بصحة النقل عنهم بأن هذا يصح نفيه وهذا لا يصح نفيه ولن تجدوا إلى ذلك سبيلا ، وإن كان المعتبر نفى أهل الاصطلاح لم يفد ذلك شيئاً ، لأنهم اصطلحوا على أن هذا مجاز ، فيصح لهم نفيه ، وهذا حقيقة فلا يصح لهم نفيه ، فكان ماذا ؟ وهل استفدنا بذلك شيئاً وإن كان الاعتبار بصحة نفى أهل العرف فنفيهم تابع لعرفهم وفهمهم ، فلا يكون عياراً على أصل اللغة .

الوجه الثامن عشر : إن صحة النفى مدلول عليه بالمجاز فلا يكون دليلا عليه إذ يلزم منه أن يكون الشيء دليلا على نفسه ومدلولا لنفسه ، وهذا عين لزوم الدور .

الوجه التاسع عشر : أنكم فرقتم أيضاً بينهما أن المجاز ما يتبادر غيره إلى الذهن ، فالمدلول إن تبادر إلى الذهن عند الإطلاق كان حقيقة ، وكان غير المتبادر مجازاً ، فإن الأسد إذا أطلق تبادر منه الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع ، فهذا الفرق مبنى على دعوى باطلة وهو تجريد اللفظ عن القرائن بالكلية والنطق به وحده ، وحينئذ فيتبادر منه الحقيقة عند التجرد ، وهذا الفرض هو الذى أوقعكم فى الوهم ، فإن اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التى ينعق بها لا تفيد فائدة ، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يصح السكوت عليه ، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسبه ماقيد به ، فيتبادر منه فى هذا التركيب مالا يتبادر منه فى هذا التركيب الأخير .

فإذا قلت هذا الثوب خطته لك بيدى ، تبادر من هذا أن اليد آلة الخياطة لا غير ، وإذا قلت : لك عندى يد الله يجزيك بها ، تبادر من هذا النعمة والإحسان . ولما كان أصله الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها ، لأنها آلة وهى حقيقة فى هذا التركيب ، وهذا التركيب ، فما الذى صيرها حقيقة فى هذا ، مجازاً فى الآخر ؟

فإن قلت : لأنا إذا أطلقنا لفظة يد تبادر منها العضو المخصوص. قيل لفظة يد بمنزلة صوت ينعق به لا يفيد شيئا البتة حتى تقيده بما يدل على المراد منه ، ومع التقييد بما يدل على المراد لايتبادر سواه ، فتكون الحقيقة حيث استعملت فى معنى يتبادر إلى الفهم ، كذلك لفظة أسد لا تفيد شيئا ولا يعلم مراد المتكلم به حتى إذا قال زيد أسد أو رأيت أسداً يصلى ، أو فلان افترسه الأسد فأكله أو الأسد ملك الوحوش ونحو ذلك ، علم المراد به من كلام المتكلم ، وتبادر فى كل موضع إلى ذهن السامع بحسب ذلك التقييد والتركيب ، فلا يتبادر من قولك : رأيت أسدا يصلى ، إلا رجلا شجاعا ، فلزم أن يكون حقيقة .

فإن قلتم : نعم ذلك هو المتبادر ، ولكن لا يتبادر إلا بقرينة ، بخلاف الحقيقة فإنها يتبادر معناها بغير قرينة . بل لمجرد الإطلاق ، قيل لكم : عاد البحث جذعا ، وهو أن اللفظ بغير قرينة ولا تركيب لايفيد شيئا ولا يستعمل فى كلامنا فى الألفاظ المقيدة المستعملة فى التخاطب .

فإن قلتم : ومع ذلك فإنها عند التركيب تحتمل معنيين أحدهما أسبق إلى الذهن من الآخر ، وهذا الذى نعنى بالحقيقة . مثاله أن القائل إذا قال رأيت اليوم أسداً ، تبادر إلى ذهن السامع الحيوان المخصوص ، دون الرجل الشجاع هذا غاية ما تقدرون عليه من الفرق وهو أقوى ما عندكم ، ونحن لا ننكره ولكن نقول اللفظ الواحد تختلف دلالته عند الإطلاق والتقييد ، ويكون حقيقة فى المطلق والمقيد . مثاله لفظ العمل ، فإنه عند الإطلاق إنما يفهم منه عمل الجوارح ، فإذا قيد بعمل القلب كانت دلالته عليه أيضا حقيقة ، واختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد . ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة . وكذلك لفظ

الإيمان عند الإطلاق يدخل فيه الأعمال. كقوله ﷺ : الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق. والحياء شعبة من الإيمان فإذا قرن بالأعمال كانت دلالته على التصديق بالقلب. وكقوله (آمنوا وعملوا الصالحات) فاختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد وهو حقيقة فى الموضعين.

وكذلك لفظ الفقير والمسكين يدخل فيه الآخر عند الإطلاق. فإذا جمع بينهما لم يدخل مسمى أحدهما فى مسمى الآخر. وكذلك لفظ التقوى والقول السديد إذا أطلق لفظ التقوى تناول تقوى القلب والجوارح واللسان فإذا جمع بينهما تقيدت دلالته كقوله تعالى (اتقوا الله وقولوا قولا سديداً) وكذلك لفظ التقوى عند الإطلاق يدخل فيه الصبر فإذا قرن بالصبر لم يدخل فيه كقوله تعالى (بلى إن تصبروا وتتقوا) وقوله (وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور) ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر.

وأخص من هذا أن يكون اللفظ لا يستعمل إلا مقيداً كالرأس والجوارح واليد وغير ذلك فإن العرب لم تستعمل هذه الألفاظ مطلقة بل لا تنطق بها إلا مقيدة كرأس الإنسان ورأس الطائر ورأس الدابة ورأس الماء ورأس الأمر ورأس المال ورأس القوم. فها هنا المضاف والمضاف إليه جميعاً حقيقة وهما موضوعان. ومن توهم أن الأصل فى الرأس للإنسان وأنه نقل منه إلى هذه الأمور فقد غلط أقبح غلط وقال ما لا علم له به بوجه من الوجوه. ولو عارضه آخر بضد ما قاله كان قوله من جنس قوله لا فرق بينهما. فالمقيد موضع النزاع والمطلق غير مستعمل ولا يفيد فتأمله. وكذلك الجناح لجناح الطائر حقيقة وجناح السفر حقيقة فيه وجناح الذل حقيقة فيه. فإن قيل ليس للذل جناح. قلنا ليس له جناح ريش وله جناح معنوى يناسبه. كما أن الأمر والمال والماء ليس له رأس الحيوان ولها رأس بحسبها. وهذا حكم عام فى جميع الألفاظ المضافة كاليد والعين وغيرهما، فيد البعوضة حقيقة ويد الفيل حقيقة وليست مجازاً فى أحد الموضعين حقيقة فى الآخر، وليست اليد مشتركة بينهما

اشتراكاً لفظياً . وكذلك إرادة البعوض وحياتها وقوتها حقيقة . وإرادة الملك وقوته وحياته حقيقة . ومعلوم أن القدر المشترك بين الأسد والرجل الشجاع وبين البليد والحمار أعظم من القدر المشترك الذى بين البعوضة والفيل وبين البعوضة والملك . وإذا جعلتم اللفظ حقيقة هناك باعتبار القدر المشترك فهلا جعلتموه حقيقة باعتبار القدر المشترك فيما هو أظهر وأبين . وهذا يدل على تناقضكم وتفريقكم بين المتماثلين وسلبكم الحقيقة عما هو أولى بها .

يوضحه الوجه العشرون : وهو أنكم فرقتم بقولكم : إن المجاز يتوقف على القرينة والحقيقة لا تتوقف على القرينة . ومرادكم أن إفادة الحقيقة لمعناها الإفرادى غير مشروط بالقرينة وإفادة المجاز لمعناه الإفرادى مشروط بالقرينة فيقال لكم اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن التى تدل على مراد المتكلم بمنزلة الأصوات التى ينعق بها . فقولك تراب ماء حجر رجل بمنزلة قولك : طق غاق ونحوها من الأصوات فلا يفيد اللفظ ويصير كلاماً إلا إذا اقترن به ما يبين المراد . ولا فرق بين ما يسمى حقيقة فى ذلك وما يسمى مجازاً . وهذا لا نزاع فيه بين منكرى المجاز ومثبتيه فإن أردتم بالمجاز احتياج اللفظ المفرد فى إفادته المعنى إلى قرينة لزم أن تكون اللغات كلها مجازاً . وإن فرقتم بين بعض القرائن وبعض كان ذلك تحكماً محضاً لا معنى له .

وإن قلتم القرائن نوعان: لفظية وعقلية: فما توقف فهم المراد منه على القرائن العقلية فهو المجاز وما توقف على اللفظية فهو الحقيقة .

قيل : هـــذا لا يصح فإن العقل المجرد لا مدخل له فى إفادة اللفظ لمعناه سواء كان حقيقة أو مجازاً وإنما يفهم معناه بالنقل والاستعمال . وحينئذ فيفهم العقل المراد بواسطة أمرين (أحدهما) أن هذا اللفظ اطرد استعماله فى عرف الخطاب فى هذا المعنى (الثانى) علمه بأن المخاطب له أراد إفهامه ذلك المعنى . فإن تخلف واحد من الأمرين لم يحصل الفهم لمراد المتكلم . وأما القرينة المجردة بدون اللفظ فإنها لا تدل على حقيقة ولا مجاز . وإن دلت على مراد الحى فتلك دلالة عقلية بمنزلة الإشارة والحركة والأمارات الظاهرة . وإن أردتم أن المعنى

الإفرادى تفيده الحقيقة بمجرد لفظها ولا يفيده المجاز إلا بقرينة تقترن بلفظه، قيل لكم : المعنى الإفرادى نوعان مطلق ومقيد ، فالمطلق يفيده اللفظ المطلق ، والمقيد يفيده اللفظ المقيد ، وكلاهما حقيقة فيما دل عليه . فمعنى الأسد المطلق يفيده لفظه المطلق ، والأسد المشبه وهو المقيد يفيده لفظه المقيد ، وليس المراد هنا بالمطلق الكلى الذهنى ، بل المراد به المجرد عن القرينة وإن كان شخصاً . وهذا أمر معقول مضبوط يطرد وينعكس .

فإن قيل : فلم تشاححونا فإنا اصطلحنا على تسمية المطلق بالاعتبار الذى ذكرتموه حقيقة وعلى تسمية المقيد مجازاً .

قيل : لم نشاححكم فى مجرد الاصطلاح والتعبير . بل بينا أن هذا الاصطلاح غير منضبط ولا مطرد ولا منعكس ، بل هو متضمن للتفريق بين المتماثلين من كل وجه ، فإنكم لا تقولون إن كل ما اختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد فهو مجاز ، إذ عامة الألفاظ كذلك . ولهذا لما تفطن بعضكم لذلك التزمه وقال أكثر اللغة مجاز . وكذلك الذين صنفوا فى مجاز القرآن هم بين خطتين إحداهما التناقض البين . إذ يحكمون على اللفظ بأنه مجاز وعلى نظيره بأنه حقيقة أو يجعلون الجميع مجازاً ، فيكون القرآن كله إلا القليل منه مجازاً لا حقيقة له وهذا من أبطل الباطل .

والمقصود أنه إن كان كل ما دل بالقرينة دلالته غير دلالته عند التجرد منها مجازاً لزم أن تكون اللغة كلها مجازاً فإن كل لفظ يدل عند الاقتران دلالة خاصة غير دلالته عند الإطلاق ، وإن فرقتم بين (بعض) القرائن اللفظية وبعض لم يمكنكم أن تذكروا أنواعاً منها إلا عرف به بطلان قولكم ، إذ ليس فى القرائن التى تعينونها ما يدل على أن هذا اللفظ مستعمل فى موضعه ولا فيها ما يدل على أنه غير مستعمل فى غير موضوعه . وإن طردتم ذلك وقلتم نقول إن الجميع مجاز كان هذا معلوماً كذبه وبطلانه بالضرورة واتفاق العقلاء . إذ من المعلوم بالاضطرار أن أكثر الألفاظ المستعملة فيما وضعت له لم تخرج عن أصل وضعها.وجمهور القائلين بالمجاز معترفون بأن كل مجاز لا بد له من حقيقة

فالحقيقة عندهم أسبق وأعم وأكثر إستعمالا وقد اعترفوا بأنها الأصل والمجاز على خلاف الأصل . فلا يصار إليه إلا عند تعذر الحمل على الحقيقة . ولو كانت اللغة أو أكثرها مجازاً كان المجاز هو الأصل . وكان الحمل عليه متعيناً . ولا يحمل اللفظ على حقيقة ما وجد إلى المجاز سبيلا ، وفي هذا من إفساد اللغات والتفاهم ما لا يخفى .

الوجه الحادي والعشرون : إنكم فرقتم بين الحقيقة والمجاز بالاطراد وعدمه . فقلتم يعرف المجاز بعدم اطراده دون العكس أى لا يكون الاطراد دليل الحقيقة . أو لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد . وعلى التقديرين فالعلامة يجب طردها ولا يجب عكسها وهذا الفرق غير مطرد ولا منعكس ونطالبكم قبل البيان بفساد الفرق بمعنى الاطراد الثابت للحقيقة . والمنفى عن المجاز ما تعنون به أولا ؟ فالاطراد نوعان : اطراد سماعى واطراد قياسى . فإن عنيتم الأول كان معناه ما اطرد السماع باستعماله فى معناه فهو حقيقة وما لم يطرد السماع باستعماله فهو مجاز . وهذا لا يفيد فرقاً البتة فإن كل مسموع فهو مطرد فى موارد استعماله وما لم يسمع فهو مطرد الترك فليس فى السماع مطرد الاستعمال وغير مطرده وإن عنيتم الاضطراد القياسى فاللغات لا تثبت قياساً إذ يكون ذلك إنشاءاً واختراعا ولو جاز المتكلم أن يقيس على المسموع ألفاظاً يستعملها فى خطابه نظماً ونثراً لم يجز له أن يحمل كلام الله ورسوله وكلام العرب على ما قاسه على لغتهم . فإن هذا كذب ظاهر على المتكلم بتلك الألفاظ أولا . فإنه ينشىء من عنده قياساً يضع به ألفاظاً لمعان بينها وبين تلك المعانى . وهذا كثيراً ما نجده فى كلام من يدعى التحقيق والنظر . وهذا من أبطل الباطل والقول به حرام . وهو قول على الله ورسوله بلا علم .

وإن أردتم بالاطراد وعدمه اطراد الاشتقاق فيصدق اللفظ حيث وجد المعنى المشتق منه . قيل لكم الاشتقاق نوعان : وصفى لفظى . وحكمى معنوى . (فالأول) كاشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة . وأمثلة المبالغة من مصادرها (والثانى) كاشتقاق الخابية من الخبء . والقارورة من الاستقرار

والنكاح من الضم ، ونظائر ذلك ، فإن أردتم بالاطراد النوع الأول فوجوده لا يدل على الحقيقة. وعدمه لا يدل على المجاز. أما الأول فلأنه يجرى مجرى الألفاظ المجازية عندكم ، ولا سيما من قال : إن ضربت زيداً أو رأيته وأكلت وشربت مجاز ، فإنها مستعملة فى غير ما وضعت له . فإنها وضعت للمصادر المطلقة العامة ، فإذااستعملت فى فرد من أفرادها فقد استعملت فى غير موضعها كما قال ابن جنى وغيره . ومعلوم أن هذه الألفاظ مطردة فى مجارى استعمالاتها، فقد اطرد المجاز فأين عدم الاطراد الذى هو فرق بين الحقيقة والمجاز .

وكذلك حقائق كثيرة من الأفعال لا تطرد ولا يشتق منها اسم فعل ولا مفعول ، ولا تدل على مصـدر ، كالأفعال التى لا تتصرف ، مثل نعم وبئس ، وليس وحبذا وفعل التعجب .

وإن أردتم بالاطراد الاشتقاق الحكمى المعنوى ، فلا يدل عدم اطراده على المجاز إذ يلزم منه أن تكون الألفاظ المستعملة فى موضوعاتها الأول مجازاً كالخابية والقارورة والبركة والنجم والمعدن وغيرها ، فإنها لم يطرد استعمالها فيما شاركها فى أصل معناها .

فإن قلتم : منع المانع من الاطراد كما منع من إطراد الفاضل والسخى والعارف فى حق الله تعالى . قيل لكم هذا دور ممتنع لأن عدم الاطراد حينئذ إنما يكون علامة المجاز إذا علم أنه لمانع . ولا يعلم أنه لمانع إلا بعد العلم بالمجاز . وتقرير الدور أن يقال عدم الطرد له موجب وليس موجبه الشرع ولا اللغة . إذ التقدير بخلافه ، ولا العقل قطعاً . فتعين أن يكون موجب عدم الطرد كون اللفظ مجازاً ، فيلزم الدور ضرورة .

الوجه الثانى والعشرون : تفريقكم بين الحقيقة والمجاز بجمع مفرديهما . فإذا جمع لفظ الحقيقة على صفة ثم جمع ذلك اللفظ على صفة أخرى كان مجازاً . مثاله لفظ الأمر فإنه يجمع إذا استعمل فى القول المخصوص على أوامر . ويجمع إذا استعمل فى الفعل على أمور . وهذا التفريق من أفسد شىء وأبطله ، فإن اللفظ يكون له عدة جموع باعتبار مفهوم واحد كشيخ مثلا ، فإنه يجمع على عدة

جموع أنشدناها شيخنا أبو عبد الله محمد بن أبي الفتح البعلي قال أنشدنا شيخنا أبو عبد الله محمد بن مالك لنفسه :

شيخ شيوخ ومشيوخاء مشيخة شيخة شيخة شيخان أشياخ

وكذلك عبد فإنه يجمع على عبيد وعباد وعبدان وعبداً ، وهذا أكثر من أن يذكر فإذا اختلفت صيغة الجمع باعتبار المدلول الواحد لم يدل اختلافها على خروج المفرد عن حقيقته ، فكيف يدل اختلافها مع تعدد المدلول على المجاز .

وأيضاً فإن المشترك قد يختلف جمعه باختلاف مفهوماته ، ولا يدل ذلك على المجاز ، وأيضاً فإنه ليس ادعاء كون أحدهما مجازاً لمخالفة جمعه الآخر أولى من العكس .

(فإن قلتم) بل إذا علمنا أن أحدهما حقيقة علمنا أن الآخر الذي خالفه في صفة جمعه مجاز ، فحينئذ يكون اعتبار مخالفة الجمع لا فائدة فيه ، فإنا متى علمنا كون أحدهما حقيقة ، وأنه ليس مشتركاً بينه وبين الآخر كان استعماله فيه مجازاً ، فالحاصل أنه إن توقف ذلك على اختلاف الجمع لم يكن معرفاً ، وإن لم يتوقف عليه لم يكن معرفاً ، فلا يحصل به التفريق على التقديرين .

وأيضاً فإن رأس مالكم في هذا التعريف هو لفظ أوامر ، وأمور ، فادعيتم أن أوامر جمع أمر القول وأمور جمع أمر الفعل وشركم في ذلك قول الجوهري في الصحاح تقول أمرته أمراً وجمعه أوامر ، وهذا من إحدى غلطاته فإن هذا لا يعرف عند أهل العربية واللغة ، وفعل له جموع عديدة ليس منها فواعل البتة .

وقد اختلفت طرق المتكلمين لتصحيح ذلك . فقالت طائفة منهم جمعوا أمراً على آمر كأفلس ، ثم جمعوا هذا الجمع على أفاعل لا فواعل فكان أصلها أأمر فقلبوا الهمزة الثانية واواً كراهية النطق بالهمزتين فصار في هذا أوامر وفي هذا من التكلف ودعوى ما لم تنطق به العرب عليهم ما فيه ، فإن العرب لم يسمع منهم أأمر على أفعل البتة ، ولا أوامر أيضاً فلم ينطقوا بهذا ولا هذا .

ولما علم هؤلاء أن هذا لا يتم في النواهي تكلفوا لها تكلفاً آخر ، فقالوا :

حملوها على نقيضها ، كما قالوا الغـدايا والعشايا ، وقالوا قدُم وحدُث ، فضموا الدال من حدُث حملا على قدم .

وقالت طائفة أخرى: بل أوامر ونواه جمع آمر وناه ، فسمى القول آمراً وناهياً توسعاً ثم جمعوهما على فواعل . كما قالوا فارس وفوارس وهالك وهوالك وهذا أيضاً متكلف ، فإن فاعلا نوعان : صفة واسم ، فإن كان صفة لم يجمع على فواعل فلا يقال : قائم وقوائم وآكل وأواكل وضارب وضوارب وعابد وعوابد ، وإن كان اسماً فإنه يجمع على فواعل نحو خاتم وخواتم وقد شذ فارس وفوارس وهالك وهوالك فجمعا على فواعل مع كونهما صفتين ، أما فارس فلعدم اللبس لأنه لا يتصف به المؤنث وأما هالك فقصدوا النفس وهي مؤنثة ، فهو في الحقيقة جمع هالكة ، فإن فاعلة يجمع على فواعل بالأسماء والصفات كفاطمة وفواطم وعابدة وعوابد ، فسمعت هذا طائفة أخرى وقالت أوامر ونواه جمع آمرة وناهية . أي كلمة أو وصية آمرة وناهية

والتحقيق أن العرب سكتت عن جمع الأمر والنهي فلم ينطقوا لهما بجمع لأنها في الأصل مصدر فالمصادر لا حظ لها في التثنية والجمع (إلا إذا تعددت أنواعها) والأمر والنهي وإن تعددت متعلقاتهما ومحالهما لحقيقتهما غير متعددة فتعدد المحال لا يوجب تعدد الصفة ، وقد منع سيبويه جمع العلم ولم يعتبر تعدد المعلومات فتبين بطلان هذا الفرق الذي اعتمدتم عليه من جميع الوجوه .

الوجه الثالث والعشرون تفريقكم بين الحقيقة والمجاز بالتزام التقييد في أحد اللفظين كجناح الذل ونار الحرب ونحوهما فإن العرب لم تستعملهما إلا مقيدة . وهذا الفرق من أفسد الفروق فإن كثيراً من الألفاظ التي لم تستعمل إلا في موضوعها قد التزموا تقييدها كالرأس والجناح واليد والساق والقدم فإنهم لم يستعملوا هذه الألفاظ وأمثالها إلا مقيدة بمحالها وما تضاف إليه كرأس الحيوان ورأس الماء ورأس المال ورأس الأمر . وكذلك الجناح لم يستعملوه إلا مقيداً بما يضاف إليه كجناح الطائر وجناح الذل فإن أخذتم الجناح مطلقاً مجرداً عن الإضافة لم يكن مفيداً لمعناه الإفرادي أصلا فضلا عن أن

يكون حقيقة أو مجازاً ، وإن اعتبرتموه مضافاً مقيداً فهو حقيقة فيما أضيف إليه فكيف يجعل حقيقة فى مضاف ، مجازاً فى مضاف آخر ، ونسبته إلى هذا المضاف كنسبة الآخر إلى المضاف الآخر ، فجناح الملك حقيقة فيه ، قال الله تعالى (جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) فمن قال ليس للملك جناح حقيقة ، فهو كاذب مفتر ناف لما أثبته الله تعالى ، وإن قال : ليس له جناح من ريش . قيل له : من جهلك اعتقادك أن الجناح الحقيقى هو ذو الريش وما عداه مجاز ، لأنك لم تألف إلا الجناح الريش ، وطرد هذا الجهل العظيم أن يكون كل لفظ أطلق على الملك وعلى البشر أن يكون مجازاً فى حق الملك كحياته وسمعه وبصره وكلامه ، فكيف بما أطلق على الرب سبحانه من الوجه واليدين والسمع والبصر والكلام والغضب والرضى والإرادة ، فإنها لا تماثل المعهود فى المخلوق ، ولهذا قالت الجهمية المعطلة إنها مجازات فى حق الرب لا حقائق لها وهذا هو الذى حدانا على تحقيق القول فى المجاز ، فإن أربابه ليس لهم فيه ضابط مطرد ولا منعكس وهم متناقضون غاية التناقض ، خارجون عن اللغة والشرع وحكم العقل ، إلى اصطلاح فاسد يفرقون به بين المتماثلين ، ويجمعون بين المختلفين ، فهذه فروقهم قد رأيت حالها وتبينت محالها . يوضحه :

الوجه الرابع والعشرون : إن العرب لم تضع جناح الذل لمعنى ثم نقلته من موضعه إلى غيره . ومن زعم ذلك فهو غالط ، فليس لجناح الذل مفهومان وهو حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر ، كما يمكن ذلك فى لفظ أسد وبحر وشمس ونحوها ، وإنما ينشأ الغلط فى ظن الظان أنهم وضعوا لفظ جناح مطلقاً هكذا غير مقيد ، ثم خصوه فى أول وضعه بذوات الريش ثم نقلوه إلى الملك والذل ، فهذه ثلاث مقدمات لايمكن بشر على وجه الأرض إثباتها . ولا سبيل إلى العلم بها إلا بوحى من الله تعالى .

الوجه الخامس والعشرون : قولكم نفرق بين الحقيقة والمجاز بتوقف المجاز على المسمى الآخر بخلاف الحقيقة ؛ ومعنى ذلك أن اللفظ إذا كان

إطلاقه على أحد مدلوليه متوقفاً على استعماله فى المدلول الآخر كان بالنسبة إلى مدلوله الذى يتوقف على المدلول الآخر مجازاً . وهـــذا مثل قوله تعالى (ومكروا ومكر الله) فإن إطلاق المكر على المعنى المتصور من الرب سبحانه يتوقف على استعماله فى المعنى المتصور من الخلق . فهو حينئذ مجاز بالنسبة إليه ، حقيقة بالنسبة إليهم . وهذا أيضاً من النمط الأول فى الفساد . أما (أولا) فإن دعواكم أن إطلاقه على أحد مدلوليه متوقف على استعماله فى الآخر دعوى باطلة مخالفة لصريح الاستعمال . ومنشأ الغلط فيها أنكم نظرتم إلى قوله تعالى (ومكروا ومكر الله) وقوله (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً) وذهلتم عن قوله تعالى (أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فأين المسمى الآخر . وكذلك قوله تعالى (وهو شديد المحال) فسر بالكيد والمكر . وكذلك قوله (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملى لهم إن كيدى متين)

(فإن قلتم) يتعين تقدير المسمى الآخر ليكون إطلاق المكر عليه سبحانه من باب المقابلة ، كقوله تعالى (إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً) وقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (نسوا الله فنسيهم) فهذا كله إنما يحسن على وجه المقابلة ، ولا يحسن أن يضاف إلى الله تعالى ابتداء فيقال إنه يمكر ويكيد . ويخادع وينسى ولو كان حقيقة لصلح إطلاقه مفرداً عن مقابله ، كما يصح أن يقال : يسمع ويرى . ويعلم ويقدر .

(فالجواب) أن هذا الذى ذكرتموه مبنى على أمرين : أحدهما معنوى والآخر لفظى : فأما المعنوى فهو أن مسمى هذه الألفاظ ومعانيها مذمومة فلا يجوز اتصاف الرب تعالى بها . وأما اللفظى فإنها لا تطلق عليه إلا على سبيل المقابلة فتكون مجازاً ، ونحن نتكلم معكم فى الأمرين جميعاً . فأما الأمر المعنوى فيقال لا ريب أن هذه المعانى يذم بها كثيراً ، فيقال فلان صاحب مكر وخداع وكيد واستهزاء ، ولا تكاد تطلق على سبيل المدح بخلاف أضدادها ، وهذا هو الذى غر من جعلها مجازاً فى حق من يتعالى ويتقدس عن كل عيب وذم . والصواب أن معانيها تنقسم إلى محمود ومذموم ، فالمذموم منها يرجع

إلى الظلم والكذب ، فما يذم منها إنما يذم لكونه متضمناً للكذب أو الظلم أو لهما جميعاً ، وهذا هو الذى ذمه الله تعالى لأهله كما فى قوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم) فإن ذكر هذا عقيب قوله (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) فكان هذا القول منهم كذباً وظلماً فى حق التوحيد والإيمان بالرسول واتباعه ؛ وكذلك قوله (أفأمن الذين مكروا السيئات أن يخسف الله بهم الأرض) الآية . وقوله (ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله) وقوله (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم) فلما كان غالب استعمال هذه الألفاظ فى المعانى المذمومة ظن المعطلون أن ذلك هو حقيقتها ، فإذا أطلقت لغير الذم كانت مجازاً ، والحق خلاف هذا الظن ، وأنها منقسمة إلى محمود ومذموم ، فما كان منها متضمناً للكذب والظلم فهو مذموم ؛ وما كان منها بحق وعدل ومجازاة على القبيح فهو حسن محمود ، فإن المخادع إذا خادع بباطل وظلم ، حسُن من المجازى له أن يخدعه بحق وعدل ، وذلك إذا مكر واستهزأ ظالماً متعدياً كان المكر به والاستهزاء عدلا حسناً كما فعله الصحابة بكعب بن الأشرف وابن أبى الحقيق وأبى رافع وغيرهم ممن كان يعادى رسول الله ﷺ فخادعوه حتى كفوا شره وأذاه بالقتل . وكان هذا الخداع والمكر نصرة لله ورسوله .

وكذلك ما خدع به نعيم بن مسعود المشركين عام الخندق حتى انصرفوا ، وكذلك خداع الحجاج بن علاط لامرأته وأهل مكة حتى أخذ ماله ، وقد قال النبى ﷺ « الحرب خدعة » وجزاء المسىء بمثل إساءته جائز فى جميع الملل ، مستحسن فى جميع العقول ، ولهذا كاد سبحانه ليوسف حين أظهر لإخوته ما أبطن خلافه ، جزاء لهم على كيدهم له مع أبيه حيث أظهروا له أمراً وأبطنوا خلافه ، فكان هذا من أعدل الكيد ، فإن إخوته فعلوا به مثل ذلك حتى فرقوا بينه وبين أبيه ، وادعوا أن الذئب أكله ، ففرق بينهم وبين أخيهم بإظهار أنه سرق الصواع ولم يكن ظالما لهم بذلك الكيد ، حيث كان مقابلة ومجازاة ، ولم يكن أيضا ظالما لأخيه الذى لم يكده بل كان إحساناً إليه وإكراماً له فى الباطن

وإن كانت طريق ذلك مستهجنة ، لكن لما ظهر بالآخرة براءته ونزاهته مما قذفه به ، وكان ذلك سبباً فى اتصاله بيوسف واختصاصه به ، لم يكن فى ذلك ضرر عليه ، يبقى أن يقال : وقد تضمن هذا الكيد إيذاء أبيه وتعريضه لألم الحزن على حزنه السابق ، فأى مصلحة كانت ليعقوب فى ذلك ؟

فيقال : هـذا من امتحان الله تعالى له ، ويوسف إنما فعل ذلك بالوحى ، والله تعالى لمـا أراد كرامته كمل له مرتبة المحنة والبلوى ليصبر فينال الدرجة التى لا يصل اليها إلا على حسب الابتلاء ، ولو لم يكن فى ذلك إلا تكميل فرحه وسروره باجتماع شمله بحبيبه بعد الفراق . وهذا من كمال إحسان الرب تعالى أن يذيق عبده مرارة الكسر قبل حلاوة الجبر ، ويعرفه قدر نعمته عليه بأن يبتليه بضـدها . كما أنه سبحانه وتعالى لمـا أراد أن يكمل لآدم نعيم الجنة أذاقه مرارة خروجه منها ، ومقاساة هذا الدار الممزوج رخاؤها بشدتها ، فما كسر عبده المؤمن إلا ليجبره ، ولا منعه إلا ليعطيه، ولا ابتلاه إلا ليعافيه ولا أماته إلا ليحييه ، ولا نغص عليه الدنيا إلا ليرغبه فى الآخرة ، ولا ابتلاه بجفاء الناس إلا ليرده اليـه .

فعلم أنه لا يجوز ذم هذه الأفعال على الإطلاق ، كما لا تمدح على الإطلاق والمكر والكيد والخداع لا يذم من جهة العلم ولا من جهة القدرة ، فإن العلم والقدرة من صفات الكمال ، وإنما يذم ذلك من جهة سوء القصد وفساد الإرادة وهو أن المـاكر المخادع يجور ويظلم بفعل ما ليس له فعله أو ترك ما يجب عليه فعله .

إذا عرف ذلك فنقول : إن الله تعـالى لم يصف نفسه بالكيـد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقاً ، ولا ذلك داخل فى أسمائه الحسنى ، ومن ظن من الجهال المصنفين فى شرح الأسماء الحسنى أن من أسمائه الماكر المخادع المستهزىء الكائد فقد فاه بأمر عظيم تقشعر منه الجلود ، وتكاد الأسماع تصم عند سماعه وغرّ هذا الجاهل أنه سبحانه وتعالى أطلق على نفسه هـذه الأفعال فاشتق له منها أسماء ، وأسماؤه كلها حسنى فأدخلها فى الأسماء الحسنى ، وأدخلها وقرنها

بالرحيم الودود الحكيم الكريم . وهذا جهل عظيم فإن هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقاً ، بل تمدح فى موضع وتذم فى موضع ، فلا يجوز إطلاق أفعالها على الله مطلقاً ، فلا يقال أنه تعالى يمكر ويخادع ويستهزىء ويكيد ، فكذلك بطريق الأولى لا يشتق له منها أسماء يسمى بها ، بل إذا كان لم يأت فى أسمائه الحسنى المريد ولا المتكلم ولا الفاعل ولا الصانع ، لأن مسمياتها تنقسم إلى ممدوح ومذموم ، وإنما يوصف بالأنواع المحمودة منها ، كالحليم والحكيم ، والعزيز والفعال لما يريد ، فكيف يكون منها الماكر المخادع المستهزىء . ثم يلزم هذا الغالط أن يجعل من أسمائه الحسنى الداعى والآتى ، والجائى والذاهب والقادم والرائد ، والناسى والقاسم ، والساخط والغضبان واللاعن إلى أضعاف أضعاف ذلك من الأسماء التى أطلق على نفسه أفعالها فى القرآن ، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل. والمقصود أن الله سبحانه لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق ، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق ، فكيف من الخالق سبحانه ، وهذا إذا نزلناه ذلك على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، وأنه سبحانه منزه عما يقدر عليه مما لا يليق بكماله ، ولكنه لا يفعله لقبحه وغناه عنه ، وإن نزلنا ذلك على نفى التحسين والتقبيح عقلا ، وأنه يجوز عليه كل ممكن ولا يكون قبيحاً ، فلا يكون الاستهزاء والمكر والخداع منه قبيحاً البتة ، فلا يمتنع وصفه به ابتداء لا على سبيل المقابلة على هذا التقرير ، وعلى التقديرين فإطلاق ذلك عليه سبحانه على حقيقته دون مجازه ، إذ الموجب للمجاز منتف على التقديرين ، فتأمله فإنه قاطع ، فهذا ما يتعلق بالأمر المعنوى .

أما الأمر اللفظى فإطلاق هذه الألفاظ عليه سبحانه لا يتوقف على إطلاقها على المخلوق ليعلم أنها مجاز لتوقفها على المسمى الآخر كما قدمنا من قوله (وهو شديد المحال) وقوله (أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فظهر أن هذا الفرق الذى اعتبروه فاسد لفظاً ومعنى . يوضحه :

الوجه السادس والعشرون : إن ههنا ألفاظاً تطلق على الخالق والمخلوق

أفعالها ومصادرها وأسماء الفاعلين والصفات المشتقة منها ، فإن كانت حقائقها مايفهم من صفات المخلوقين وخصائصهم ، وذلك منتف فى حق الله تعالى قطعاً لزم أن تكون مجازاً فى حقه لا حقيقة ، فلا يوصف بشىء من صفات الكمال حقيقة وتكون أسماؤه الحسنى كلها مجازات ، فتكون حقيقة المخلوق مجازاً للخالق . وهذا من أبطل الأقوال وأعظمها تعطيلا . وقد التزمه معطلو الجهمية وعمهم ، فلا يكون رب العالمين موجوداً حقيقة ، ولا حياً حقيقة ، ولا مريداً حقيقة ، ولا قادراً حقيقة ، ولا ملكا حقيقة ، ولا رباً حقيقة ، وكفى أصحاب هذه المقالة بها كفراً . فهذا القول لازم لكل من ادعى المجاز فى شىء من أسماء الرب أو أفعاله لزوماً لا محيص له عنه . فإنه إذا فر إلى المجاز لظنه أن حقائق ذلك مما يختص بالمخلوقين ولا فرق بين صفة وصفة ، وفعل وفعل ، فإما أن يقول الجميع مجاز أو الجميع حقيقة .

وأما التفريق بين البعض وجعله حقيقة وبين البعض وجعله مجازاً فتحكم محض باطل ، فإن زعم هذا المتحكم أن ما جعله مجازاً ما يفهم من خصائص المخلوقين وما جعله حقيقة ليس مفهومه مما يختص بالمخلوقين طولب بالتفريق بين النفى والإثبات وقيل له : بأى طريق اهتديت إلى هذا التفريق ؟ بالشرع أم العقل أم باللغة ؟ فأى شرع أو عقل أو لغة أو فطرة على أن الاستواء والوجه واليدين والفرح والضحك والغضب والنزول حقيقة فيما يفهم من خصائص المخلوقين ، والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة حقيقة فيما لا يختص به المخلوق .

فإن قال : أنا لا أفهم من الوجه واليدين والقدم إلا خصائص المخلوق ، وأفهم من السمع والبصر والعلم والقدرة ما لا يختص به المخلوق ، قيل له : فبم تنفصل عن شريكك فى التعطيل إذا ادعى فى السمع والبصر والعلم مثل ما ادعيته أنت فى الاستواء والوجه واليدين ؟ ثم يقال لك : هل تفهم مما جعلته حقيقة خصائص المخلوق تارة وخصائص الخالق تارة ، أو القدر المشترك ، أو لا تفهم منها إلا خصائص الخالق ، فإن قال بالأول كان مكابراً جاهلا ، وإن قال بالثانى

قيل له فهلا جعلت الباب كله باباً واحداً وفهمت ما جعلته مجازاً خصائص المخلوق تارة والقدر المشترك تارة، فظهر للعقل أنكم متناقضون. يوضحه:

الوجه السابع والعشرون: إن هذه الألفاظ التى تستعمل فى حق الخالق والمخلوق لها ثلاث اعتبارات (أحدها) أن تكون مقيدة بالخالق كسمع الله وبصره ووجهه ويديه واستوائه، ونزوله وعلمه وقدرته وحياته (الثانى) أن تكون مقيدة بالمخلوق كيد الإنسان ووجهه ويديه واستوائه (الثالث) إن تجرد عن كلا الإضافتين وتوجد مطلقة، فإثباتكم لها حقيقة، إما أن يكون بالاعتبار الأول أو الثانى أو الثالث، إذ لا رابع هناك، فإن جعلتم جهة كونها حقيقة تقيدها بالخالق لزم أن تكون فى المخلوق مجازاً. وهذا مذهب قد صار إليه أبو العباس الناشى ووافقه عليه جماعة، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة تقيدها بالمخلوق لزم أن تكون فى الخالق مجازاً. وهذا مذهب قد صار إليه إمام المعطلة جهم بن صفوان، ودرج أصحابه على أثره، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة القدر المشترك، ولم تدخل القدر المميز فى موضوعها لزم أن تكون حقيقة فى الخالق والمخلوق. وهذا قول عامة العقلاء، وهو الصواب، وإن فرقتم بين بعض الألفاظ وبعض، وقعتم فى التناقض والتحكم المحض. يوضحه:

الوجه الثامن والعشرون: إن خصائص الإضافات لا تخرج اللفظ عن حقيقته وتوجب جعله مجازاً عند إضافته إلى محل الحقيقة. وهذا من مثار أغلاط القوم. مثاله لفظ الرأس، فإنه يستعمل مضافاً إلى الإنسان والطائر والسمك والماء والطريق والإسلام والمال وغير ذلك، فإذا قيد بمضاف إليه تعين، ولم يتناول غيره من الأمور المضاف إليها، بل هذا القيد غير هذا القيد. ومجموع اللفظ الدال فى هذا التقييد غير مجموع اللفظ الدال فى هذا التقييد الآخر، وإن اشتركا فى جزء اللفظ كما اشتركت الأسماء المعرفة باللام فيها، فلم تضع العرب لفظ الرأس لرأس الإنسان مثلا وحده، ثم إنهم وضعوه لرأس الطائر والماء والمال وغيرها، فهذا لا يمكن أحداً أن يدعيه إلا أن يكون مباهتاً. وكذلك لفظ البطن والظهر والخطم والفم، فإنه يقال: ظهر الإنسان وبطنه، وظهر

الأرض وبطنها وظهر الطريق وظهر الجبل وخطم الجبل ، وفم الوادى وبطن الوادى . وذلك حقيقة فى الكل فالظاهر لما ظهر فتبين . والباطن لما بطن فخفى فالحسى للحسى والمعنوى المعنوى ونسبة كل منهما إلى ما يضاف إليه كنسبة الآخر إلى ما يضاف إليه والعرب لم تضع فم الوادى وخطم الجبل وظهر الطريق لغير مفهومه ، حتى يكون استعماله فى ذلك استعمالا له فى غير موضوعه ولم تتكلم بلفظ فم وظهر ورأس مفرداً مجرداً عن جميع الاضافات ، فتكون إضافته مجازاً فى جميع موادها ، ولم تضعه لمضاف اليه معين يكون حقيقة فيه ثم وضعته لغيره وضعاً ثانياً . فأين محل الحقيقة والمجاز من هذه الألفاظ المقيدة ؟

الوجه التاسع والعشرون: إن من الأسماء ما تكلمت به العرب مفرداً مجرداً عن الإضافة ، وتكلمت به مقيداً بالإضافة كالإنسان مثلا والإبرة ، فإنهم يقولون إنسان العين وإبرة الذراع . وقد ادعى أرباب المجاز أن هذا مجاز ، وهذا غلط فإنهم قد قرروا أن المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولا ، وهنا لم يستعمل اللفظ المجرد فى غير ما وضع له ، بل ركب مع لفظ آخر ، فهو وضع أولا بالإضافة ، ولو أنه استعمل مضافاً فى معنى ثم استعمل تلك الإضافة بعينها فى موضع آخر أمكن أن يكون مجازاً ، بل إذا كان بعلبك وحضرموت ونحوهما من المركب تركيب مزج بعد أن كان أصله الإفراد وعدم الإضافة لا يقال فيه أنه مجاز ، فما لم تنطق به إلا مضافاً أولى أن لا يكون مجازاً فتأمله .

الوجه الثلاثون : إن مثبت المجاز والاستعارة قد ادعى أن المتكلم وضع هذه اللفظة فى غير موضوعها ولا سيما الاستعارة ، فإن المستعير هو آخذ ما ليس له فى الحقيقة ، فإذا قال هذه اللفظة مجاز أو استعارة فقد ادعى أنها وضعت فى غير موضوعها . فيقال له : ههنا أمران مستعار ومستعار منه ، فلا تخلو الكلمة التى جعلت الأخرى مستعارة منها وهى أصلية غير مستعارة أن تكون قد جعلت كذلك لخاصة فيها اقتضت أن تكون هى الأصل المستعار منه ، أو تكون

كذلك لأن لغة العرب جاءت بها وثبت استعمالهم لها .

فإن قلتم : إنما كانت مستعاراً منها وهى الأصل لعلة أوجبت لها ذلك فى نفس لفظها ، قيل لكم : ما هى تلك العلة وما حقيقتها ؟ ولن تجدوا إلى تصحيح ذلك سبيلا .

وإن قلتم إنما كانت أصلا مستعاراً منها لأن العرب تكلمت بها واستعملتها فى خطابها ، قيل لكم فهذه العلة بعينها موجودة فى الكلمة التى ادعيتم أنها استعارة وأنها مجاز ، والعرب تكلمت بهذا وهذا ، فإما أن تكونا مستعارتين أو تكونا أصليتين ؛ وأما أن تجعل إحداهما أصلا للأخرى ومعيرة لها الاستعمال ، فهذا تحكم بارد .

فإن قلتم : إنما جعلنا هذه أصلا لكثرتها فى كلامهم ، وهذه مستعارة لقلتها فى كلامهم . قيل هذا باطل من وجوه (أحدها) أن كثيراً من الحقائق نادرة الاستعمال فى كلامهم ، وهى الألفاظ الغريبة جداً التى لا يعرف معناها إلا الأفراد من أهل اللغة مع كونها حقائق (وثانيها) أن كثيراً من المجازات عندكم قد غلب على الحقيقة بحيث صارت مهجورة أو مغمورة ، ولم يدل ذلك على أن الغالب هو الحقيقة والمغلوب هو المجاز (وثالثها) أن هذا لا يمكن ضبطه ، فإن الكثرة والغلبة أمر نسبي يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص ، ويكثر عند هؤلاء مايقل بل يعدم عند غيرهم ، فما الذي يضبط به الكثرة الدالة على الحقيقة ، والقلة الدالة على المجاز ؛ ولن تجدوا لذلك ضابطاً أصلا .

الوجه الحادى والثلاثون : إن حكمكم على بعض الألفاظ انه مستعمل فى موضوعه ؛ وعلى بعضها انه مستعمل فى غير موضوعه تحكم بارد ، فإنا إنما نعلم أن هذا المفهوم موضوع اللفظ باستعماله فيه ؛ فإذا رأيناهم فى نظمهم ونثرهم وقديم كلامهم وحديثه قد استعملوا هذا اللفظ فى هذا المعنى ، وفى هذا المعنى كان دعوى انه مستعمل فى موضوعه فى هذا دون الآخر دعوى باطلة متضمنة للتحكم والخرص والكذب .

فإن قلتم : لما رأيناه إذا أطلق فهم منه معنى ، وإذا قيد يفهم منه معنى آخر ؛ علمنا أن موضوعه هو الذى يدل عليه إطلاقه .

قيل لكم : هذا خطأ فإن اللفظ المفرد لا يفيد بإطلاقه وتجرده شيئاً البتة ، فلا يكون كلاماً ولا جزء كلام ، فضلا عن أن يكون حقيقة أو مجازاً ، ومعلوم أن تركيبه التركيب الإسنادى تقييد له ، وإذا ركب فهم المراد منه بتركيبه ؛ فالذى يسمونه مجازاً عند تركيبه لا يفهم منه غير معناه ؛ وذلك موضوعه فى لغتهم ؛ فدعوى انتقاله عن موضوعه إلى موضوع آخر — وهم إنما استعملوه هكذا — دعوى باطلة ، ولنذكر لك مثالا .

ففى الصحيح عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : كان فزع بالمدينة فاستعار النبى ﷺ فرساً لأبى طلحة يقال له مندوب ، فركبه فقال ما رأينا من فزع وإن وجدناه لبحرا . فادعى المدعى أن هذا مجاز ، وكان ظن أن العرب وضعت البحر لهذا الماء المستبحر ثم نقلته إلى الفرس لسعة جريه فشبهته به فأعطته اسمه ، وهذا وإن كان محتملا فلا يتعين ولا يصار إلى القبول به لمجرد الاحتمال فإنه من الممكن أن يكون البحر إسماً لكل واسع ، فلما كان خطو الفرس واسعاً سمى بحراً ، وقد تقيد الكلام بما عين مراد قائله بحيث لا يحتمل غيره ، فهذا التركيب والتقييد معين لمقصوده ، وأنه بحر فى جريه لا أنه بحر ماء نقل إلى الفرس .

(يوضحه) أنهم قصدوا تسمية الخيل بذلك فقالوا للفرس جواد وسابح وطرف . ولو عرى الكلام من سياق يوضح الحال لم يكن من كلامهم ؛ وكان فيه من الإلباس ما تأباه لغتهم ؛ ألا ترى انك لو قلت رأيت بحراً وأنت تريد الفرس ، أو رأيت أسداً وأنت تريد الرجل الشجاع لم يكن ذلك جارياً على طريق البيان : فكان بالألغاز والتلبيس أشبه منه فبالائدة ، وهؤلاء المتكلفون المتكلمون بلا علم يقدرون كلاماً يحكمون عليه بحكم ثم ينقلون ذلك الحكم إلى الكلام المستعمل ، وهذا غلط ؛ فإن الكلام المستعمل لا بد أن يقترن به من البيان والسياق ما يدل على مراد المتكلم ، وذلك الكلام المقدر مجرد عن ذلك ؛

ولا ريب أن الكلام يلزم في تجرده لوازم لا تكون له عند اقترانه وكذلك بالعكس. ونظير هذا الغلط أيضاً أنهم يجردون اللفظ المفرد عن كل قيد ثم يحكمون عليه بحكم ثم ينقلون ذلك الحكم إليه عند تركيبه مع غيره ؛ فيقولون الأسد من حيث يقطع النظر عن كل قرينة هو الحيوان المخصوص ، والبحر بقطع النظر عن كل تركيب هو الماء الكثير وهذا غلط ؛ فإن الأسد والبحر وغيرهما بالاعتبار المذكور ليس بكلام ولا جزء كلام ولا يفيد فائدة أصلا ؛ وهو صوت ينعق به ؛ يوضحه .

الوجه الثاني والثلاثون : إنكم إما أن تعتبروا تحقيق الوضع الأول الذي يكون اللفظ بالخروج عنه مجازاً أو تعتبروا تقديره ، فإن اشترطتم تحقيقه بطل التقسيم إلى الحقيقة والمجاز ، لأن الحكم المشروط بشرط لا يتحقق إلا عند تحقق شرطه ؛ ولا سبيل لبشر إلى العلم بتحقيق هذين الأمرين : وهما الوضع الأول والنقل عنه ، وإن اعتبرتم تقديره وإمكانه فهو ممتنع ايضاً ؛ إذ مجرد التقدير والاحتمال لا يوجب تقسيم الكلام إلى مستعمل في موضوعه الأول ومستعمل في موضوعه الثاني ؛ فهب أن هذا الحكم ممكن أفيجوز هذا الحكم والتقسيم بمجرد الاحتمال والإمكان ؟ يوضحه .

الوجه الثالث والثلاثون : إن هذا التقسيم إما أن تخصوه بلغة العرب خاصة أو تدعوا عمومه لجميع لغات بني آدم ، فإن ادعيتم خصوصه بلغة العرب كان ذلك تحكما فاسداً ، فإن التشبيه والمبالغة والاستعارة التي هي جهات التجوز عندكم مستعملة في سائر اللغات ، وإن كانت لغة العرب في ذلك أوسع وتصورهم المعاني أتم فإذا قلت زيد أسد أمكن التعبير عن هذا المعنى بكل لغة . وإن ادعيتم عموم ذلك لجميع اللغات فقد حكمتم على لغات الأمم ، على أن كلها أو أكثرها مجازات لا حقيقة لها ، وأنها قد نقلت عن موضوعاتها الأصلية إلى موضوعات غيرها . وهذا أمر ينكره أهل كل لغة ولا يعرفونه بل يجزمون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنهـــا ، وإنهم نقلوا لغتهم عن قبلهم ، ومن قبلهم كذلك على هذا الوضع ؛ لم ينقل اليهم أحد أن لغتهم كلها أو أكثرها

خرجت عن موضوعاتها إلى غيرها .

الوجه الرابع والثلاثون : أنه قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أن الله تعالى متكلم حقيقة ، وأنه تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله ؛ كالتوراة والإنجيل والقرآن وغيرها ؛ وكلامه لا ابتداء له ولا انتهاء . فهذه الألفاظ التي تكلم الله بها ، وفهم عباده مراده منها لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها ، ولا كان تكلمه سبحانه بتلك الألفاظ تابعاً لأوضاع المخلوقين ، فكيف يتصور دعوى المجاز في كلامه سبحانه إلا على أصول الجهمية المعطلة ، الذين يقولون كلامه مخلوق من جملة المخلوقات ولم يقم به سبحانه كلام ؟ وهؤلاء اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتكفيرهم .

وأما من أقر أن الله تعالى تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغيرها حقيقة ، وأن موسى سمع كلامه منه إليه بلا واسطة ، وأنه يكلم عباده يوم القيامة ، ويكلم ملائكته ، فإنه لا يتصور على أصله دخول المجاز في كلامه ، ولو كان ثابتاً ولا سيما على أصول من يجعل كلام الله معنى واحداً لا تعدد فيه . وهذه العبارات دالة على ذلك المعنى ؛ فليس بعضها أسبق من بعض تلك المفهومات له بالوضع الأول وبعضها بالوضع الثاني . وكذلك من يجعل الألفاظ الدالة على المعاني قديمة لا يسبق بعضها بعضا ؛ فكيف يعقل عند هؤلاء وضع أول يكون حقيقة ، ووضع ثان يكون مجازاً ؟ وسنذكر إن شاء الله تعالى فساد دعواهم في ألفاظ القرآن أنها مجاز لو كان المجاز حقاً .

فإن قيل : الرب سبحانه خاطبهم بما ألفوه من لغاتهم واعتادوه من التفاهم منها ، فلما كان من خطابهم فيما بينهم الحقيقة والمجاز ، جاء الله لهم بذلك ليحصل لهم الفهم والبيان قيل : خطاب الله تعالى سابق على مخاطبة بعضهم بعضاً . فهل كان في كلامه سبحانه ألفاظ وضعت لمعان ثم نقلها سبحانه عنها إلى معان أخر ؟ فهل يتصور هـــــذا القدر في كلامه ؛ وإن كان ذلك في مخاطبة بعضهم بعضا ؟ يوضحه :

الوجه الخامس والثلاثون : وهو أن الله هو الذي علمهم البيان بألفاظهم

عما فى أنفسهم فعلمهم المعانى وصورها فى نفوسهم ، وعلمهم التعبير عنها بتلك الألفاظ كما قال تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) فهو سبحانه علم الإنسان أن يبين عما فى نفسه وأقدره على ذلك وجعل بيانه تابعاً لتصوره واحتياجه إلى التعبير عما فى نفسه ، وذلك من لوازم نشأته وتمام مصلحته ، والمعانى التى يدعى فيها أو فى الألفاظ الدالة عليها المجاز قد تكون أسبق إلى قلوبهم من المعانى التى يدعى أن اللفظ حقيقة فيها أو يكون معها ، وحاجتهم إلى التعبير عن الجميع سواء . فكيف يدعى أن اللفظ وضع لبعضها دون بعض مع شدة الحاجة إلى التعبير عن الجميع ؟ هذا مما يأباه العقل والعادة ، ولا سيما على قول الغلاة الذين يدعون أن أكثر اللغة مجاز ، وأن الأفعال كلها مجاز ، فهل كانت الطبيعة والاستعمال والألسن معطلة عن استعمال تلك المجازات حتى أحدث لها وضع ثان ولا ريب أن الذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يتصوروا لوازم قولهم ، ولو تصوروه حق التصور لما تكلموا به .

الوجه السادس والثلاثون : مما يبين بطلان هذا التقسيم أن أصحابه متنازعون فى أشهر الكلام وأظهره استعمالا نزاعا كثيراً لا يمكن معه الحكم لطائفة على طائفة ، فلو كان الفرق الذى ادعيتموه ثابتاً فى نفس الأمر أمكن الحكم بينكم مثال ذلك أن العام المخصوص إما أن يقال كله حقيقة ، وإما أن يقال كله مجاز وإما أن يقال بعضه حقيقة وبعضه مجاز ، سواء قيل أن التخصيص المتصل حقيقة والمنفصل مجاز والباقى حقيقة ، أو قيل الاستثناء وحده حقيقة دون سائر المتصلات ، فأى قول من هذه الأقوال قيل على تقدير التقسيم إلى الحقيقة والمجاز فهو باطل إلا قول من جعل الجميع حقيقة ، فيلزم بطلان التقسيم على التقديرين.

بيان ذلك أن الذين قالوا العام المخصوص كله حقيقة ، وهم أكثر العلماء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، بل أكثرهم أصحاب مالك والشافعى وأحمد ولم يذكروا فى ذلك نزاعاً ، واحتجوا بحجج تستلزم نفى المجاز .

قال الشيخ أبو إسحاق الاسفرائينى (مسئلة) فى العموم إذا خص هل يكون حقيقة فى الباقى أو مجازاً ؟ فاختلف الناس فى ذلك فذهبت طائفة إلى أنه يكون

حقيقة فيما بقي سواء خص بدليل متصل كالاستثناء ، أو بدليل منفصل كدليل العقل والقياس وغير ذلك . قال وهذا مذهب الشافعي وأصحابه ، وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة ؛ قال وذهبت طائفة إلى أنه يكون مجازاً في الثاني ، سواء خص بدليل متصل أو منفصل . وهذا مذهب المعتزلة بأسرها وهو قول عيسى بن أبان وأكثر أصحاب أبي حنيفة . وحكى بعض الاشعرية أنه مذهب الأشعري أيضاً ؛ وذهبت طائفة إلى أنه إن خص بدليل متصل كان حقيقة في الباقي ؛ وان خص بدليل منفصل كان مجازاً . ذهب إلى هذا الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة .

قال : وفائدة الخلاف في هذه المسئلة أن من يقول إن ذلك حقيقة في الثاني يحتج بلفظ العموم فيما يخص منه بمجرده من غير دليل يدل عليه ، ومن يقول إنه يكون مجازاً لا يمكنه الاحتجاج بالعموم المخصوص فيما بقي إلا بدليل يدل على أنه محمول على ذلك . قال وهذا الذي حكى عن الاشعري لا يجيء على قوله من وجهين (أحدهما) أن اللفظ المشترك عنده بين العموم والخصوص ، إذا دل الدليل على العموم كان حقيقة فيه ، وإذا دل الدليل على الخصوص كان حقيقة فكيف يصح على قوله أن يقال إنه حقيقة فيما بقي بعد التخصيص (والثاني) انه يقول إن اللفظ المستعمل فيما بقي يحتج فيه بمجرده من غير دلالة ، وهذا معنى قولنا إنه حقيقة في الثاني ، فإذا سلم هذا لم يكن تحت قولنا إنه مجاز فيما بقي معنى فإن من قال إن ذلك يكون مجازاً فيما بقي استدل بنكتة واحدة وهي أن لفظ العموم موضوع للاستغراق بتجريده ؛ فإذا دل الدليل على تخصيصه فإنه يحمل على الخصوص ويعدل به عن موضوعه بالقرينة التي دلت على خصوصية اللفظ وإذا عدل به عن موضوعه إلى غيره كان استعماله فيه مجازاً لا حقيقة . ألا ترى أن اسم الاسد موضوع في الحقيقة للبهيمة ، وإذا استعمل بقرينة في الرجل الشجاع كان مجازاً . وكذلك الحمار اسم في الحقيقة للبهيمة . وإذا استعمل بقرينة في الرجل البليد كان مجازاً وكذلك لفظ العموم إذا استعمل في الخصوص بقرينة كان مجازاً . قال ودليلنا أن لفظ العموم إذا ورد مطلقاً فإنه يقتضي استغراق الجنس . فإذا ورد دليل التخصيص فإن ذلك

الدليل يبين ما ليس بمراد باللفظ ويخرجه عنه ليكون هذا الدليل قد أثر فيما يخرجه عنه ويبين أنه ليس بمراد به يؤثر فيما بقى ؛ بل يكون ما بقى الحكم ثابت فيه باللفظ حسب والذى يدل على هذا أن الدليل التخصيص مناف لحكم ما بقى من اللفظ مضاد له فلا يجوز أن يؤثر فيه يثبت الحكم مع مضادته له ومنافاته، فإنما يؤثر فى إسقاط الحكم عما أخرجه وخصه ؛ إذا كان كذلك كان الحكم ثابتاً فيما لم يدخله التخصيص بنفس اللفظ من غير قرينة ، وكان حقيقة فيه لا مجازاً فيصير لأهل الحرب عندنا اسمان كل واحد منهما حقيقة فيهم ، أحدهما حقيقة فيهم بمجرده، وهو قوله : اقتلوا أهل الحرب ، والآخر حقيقة فيهم عند وجود قرينة ، وهو أن يقول اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة ، وليس يمتنع مثل هذا: ألا ترى أنه إذا قال اعطوا فلاناً ثوباً أصفر ، كان ذلك حقيقة فى الثوب الأصفر بهذا اللفظ ، فإذا قال : اعطه ثوباً ولا تعطه غير الأصفر ، كان ذلك حقيقة فيه عند وجود القرينة . فكذلك هذا مثله ، ويخالف هذا إذا استعمل اسم الحمار فى الرجل البليد واسم الأسد فى الرجل الشجاع ، لأن ذلك اللفظ يحمل عليه بالقرينة الدالة عليه لا بمجرد اللفظ . فإن القرينة تدل على المراد باللفظ وهى مماثلة له فى الحكم . فهى دالة على ما أريد به . فكان اللفظ مستعملا بالقرينة فكان مجازاً . وليس كذلك استعمال لفظ العموم فى الخصوص ، فإن ما بينت المراد باللفظ ، وإنما بينت ما ليس بمراد فكان استعمال اللفظ فى المراد بنفسه لا بالقرينة ، فإنه لا يجوز أن يكون مستعملا بالقرينة والقرينة مضادة له . فكان ذلك حقيقة فيما استعمل فيه لا مجازاً .

قال : ودلالة ثانية على من ساوى بين القرينة المتصلة والمنفصلة ـ يعنى بجعل الجميع مجازاً ـ وهو انا نقول لا فرق عند أهل اللغة بين قول القائل لفلان خمسة دراهم وبين قوله عشرة إلا خمسة . فى أن كل واحد من اللفظين يعبر به عن الخمسة ويدل عليها ، فلما كان لفظ الخمسة فيها كذلك قالوا عشرة إلا خمسة يجب أن يكون حقيقة فيها . وهكذا يجب حكم كل دليل على تخصيص اللفظ بما يتصل به فأما من فرق بين الدليل المتصل والمنفصل فإنه فصل بين الموضوعين

بأن قال الـكلام إذا اتصل بعضه ببعض بنى بعضه على بعض فـكان ذلك حقيقة فيما بقى . وإذا انفصل بعضه عن بعض لم يبين فـكان مجازاً فيه . قال : وهذا غلط لأنه فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة فى أن اللفظ مبنى عليها ودلالة على ما ليس بمراد منه وما بقى يكون ثابتاً فيها باللفظ لا بقرينة . فيجب أن لا يفترق حالهما بوجه . وقد وافق أبا حامد على ذلك أئمة أصحاب الشافعى . كالقاضى أبى الطيب الطبرى وأبى إسحاق الشيرازى وأبى نصر بن الصباغ . قال أبو الطيب :

فصل

وإذا خص من العموم شىء لم تبطل دلالته فى الثانى . وقال عيسى بن أبان يصير مجازاً وتبطل دلالته . واحتج من نصر قوله بأن اللفظ صار مستعملا فى غيرها ما وضع له . فاحتاج إلى دليل يدل على المراد به . فإن لفظه لا يدل عليه. وصار بمنزلة المجمل الذى لا يدل على المراد بلفظه ويحتاج إلى قرينة تفسره وتدل على المراد به . قال وهـذا عندنا غير صحيح لأن فاطمة إحتجت بقوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) فلم ينـكر أحد إحتجاجها بهذه الآية وإن كان قد خص منها الولد القاتل والرقيق والـكافر وإنما خصوا ميراث رسول الله ﷺ بسنة خاصة . فدل هـذا على أن تخصيص العموم لا يمنع من الاحتجاج به فيما لم يخص منه ،

قال وأيضاً : فإن دلالة اللفظ سقطت فيما عارضه الخاص لأنه أقوى منه وفيما عداه باقية لأنه لا معارض له لجاز الاحتجاج به فيما لم يخص منه .

فإن قال : هذا منتقض على أصلك بالعلة إذا خصت فأنه لا يجوز الاحتجاج بها فيما لم يخص منها . فالجواب : أن العلة إذا خصت كانت منتقضة فلم تـكن علة لذلك الحكم وليس كذلك العموم فإنه إذا خص منه شيئاً كانت دلالته باقية فيما لم يخص منه لأنه إنما كان دليلا فى جميع ما تناوله من الجنس لـكونه قولا لصاحب الشريعة لا معارض له فيه وهذا المعنى يوجد فيما لم يخص منه لأن التخصيص يحصل باقتران الشرط أو الصفة أو الغاية ولا يمنع الاحتجاج به .

فكذلك التخصيص باللفظ المنفصل .

قال وأما الجواب عن قول المخالف أنه مستعمل فى غير ما وضع له وأنه غير دال على المراد به ويحتاج إلى قرينة ، فلانسلم أنه غير مستعمل فى غيرماوضع له ، لأن هذا اللفظ موضوع للعموم بمجرده وللخصوص بقرينة وهذا غير ممتنع فى اللغة لأنا أجمعنا على أنه موضوع بمجرده للعموم والخصوص بقرينة متصلة به مثل الاستثناء ، فإن قوله اقتلوا المشركين إلا أهل الكتاب ، ليس مجازاً وهو مستعمل فيما وضع له والقرينة المنفصلة فى معنى القرينة المتصلة ، والخاص مع العام بمنزلة الاستثناء مع المستثنى منه ، وكذلك قول القائل : خرج زيد يكون إخباراً عن خروجه وتضم إليه لفظة ما فيكون إخباراً عن ضده وتضيف إليه الهمزة فيكون استفهاماً ، وكل ذلك حقيقة فكذلك فى مسألتنا قال هذا يؤدى إلى ألا يكون فى اللغة مجاز ، إذ قولنا بحر موضوع للماء الكثير بمجرده ، وللعالم أو الجواد بقرينة ، والأسد موضوع للبهيمة بمجرده والرجل الشديد بقرينة ، والحمار للبهيمة وللرجل البليد بقرينة ، وإذا كان كذلك بطل هذا الجواب .

قيل : لو لزمنى هذا فى التخصيص لزمه فى الاستثناء فإن المخالف يقول فى الاستثناء مثل ما نقول نحن فى التخصيص ولا فرق بينهما .

وجواب آخر : وهو أن هذه المواضع إنما تها مجازاً إما بالتوقف من جهة أهل اللغة وليس فى تخصيص العموم أنه مجاز توقيف فلم يجعله مجازاً إلا ظاهر استعمال الحقيقة . وجواب آخر : وهو أن هذا كلام فى العبارة لا يجدى شيئاً وإنما المقصود هل يبطل التخصيص دلالة اللفظ ويمنع الاحتجاج به أم لا ؟ وعند المخالف تبطل دلالة اللفظ ويمنع الاحتجاج به ، وهذا ظاهر الفساد .

وقوله : إن اللفظ لا ينبىء عن المراد وهو بمنزلة المجمل خطأ لأن المجمل غير دال بلفظه على شىء والعموم دال على ما تناوله ، وإنما أخرج بعضه بدليل أقوى منه وبقى الباقى على موجب اللفظ وبيانه ، وقال الشيخ أبو إسحق فى اللمع .

فصل

وإذا خص من العموم شيء لم يصر اللفظ مجازاً فيما بقي ، وقالت المعتزلة يصير مجازاً ، وكذلك الشيخ أبو نصر بن الصباغ ، صرح بذلك في كتاب العمدة في أصول الفقه ولا نزاع بين المتقدمين من أصحاب الشافعي وأحمد أن العام المخصوص حقيقة ، وكذلك أصحاب مالك وإن كان بين المتأخرين منهم نزاع في ذلك ، كما لا نزاع بين الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة أنه حجة ، ومن نقل عن أحد منهم أنه لا يحتج بالعام المخصوص فهو غلط أقبح غلط وأفحشه ، وإذا لم يحتج بالعام المخصوص ذهبت أكثر الشريعة وبطلت أعظم أصول الفقه .

وها هنا مسئلتان (إحداهما) أنه هل يصير مجازاً بعد التخصيص أم هو حقيقة (والثانية) : هل يحتج به بعد التخصيص أم لا ؟ وبعض المصنفين الغالطين يجعلها واحدة ويبنى إحداهما على الأخرى فتقول : إذا بقى مجازاً صار مجملا فلا يحتج به ، وهذا غلط يتركب منه أن العام المخصوص بالاستثناء والشرط والغاية والصفة وبدل البعض من الكل لا يحتج به عند من يجعل ذلك مجازا ، ومن نسب إلى الأئمة هذا وهذا فقد كذب عليهم ، ويلزم هؤلاء أن يكون أفضل الكلام وأعلاه الذى لا يدخل في الإسلام إلا به وهو كلمة لا إله إلا الله مجازا وأن يكون (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) مجازا وأن يكون قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) مجازا وأن يكون قوله (يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) مجازا وفساد هذا معلوم بالضرورة لغة وشرعاً وعقلا ، وقبح الله قولا يتضمن أن يكون لا إله إلا الله مجازا فلا كان المجاز ولا يكون ولا هو كائن .

وسيأتى بيان أن أرباب المجاز يلزمهم أن يكون قولنا محمد رسول الله مجازاً ، بل ذلك صريح قولهم فإنهم صرحوا أن الإضافة تقييد وأصابوا في ذلك وصرحوا بأن اللفظ وضع مطلقاً لا مقيداً ، فاستعماله في المقيد استعمال له في غير ما وضع له كاستعمال العام في الخاص وذلك المجاز بعد

التخصيص كهذا المجاز بعد التقييد ، فإن الإضافة تفيد المطلق كما أن الاستثناء والشرط والغاية والبدل والصفة تخص العموم ، وقد صرح ابن جنى أن أكثر اللغة مجاز ، قال وكذلك عامة الأفعال كقام وقعد وانطلق وجاء ، قال : لأن الفعل يستفاد منه الجنس ، ومعلوم أن الفاعل لم يكن منه جميع القيام ، وسيأتى تمام كلامه والبيان الواضح فى فساده .

والمقصود أن على هذا القول الفاسد يكون قوله تعالى (هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) وقوله (وأرسلناك للناس رسولا) وقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين) كل ذلك مجازاً لا حقيقة له بل كل فعل أضافه الرب إلى نفسه وإلى خلقه مجاز لا حقيقة له على قول هذا المبتدع الضال ، فإن الفعل جنس ، والجنس يطلق على جميع الماضى وجميع الحاضر وجميع الأمور الكائنات من كل من وجد منه القيام ، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد فى وقت واحد ولا فى مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم ، هذا محال ، وإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة .

فانظر كيف أقر واستدل وقرر أن أفعال الله كلها مجاز ، فخلق السموات والأرض عنده مجاز ، وقد صرح بأن المجاز يصح نفيه ، وأرسل رسوله بالهدى ودين الحق مجاز عنده ، فقبح الله هذا القول ولا بارك الله فى أصل يتضمن هذا الكفر والجنون ، وقد صرح مغل[١] الجهمية بأن خلق واستوى مجاز فلا خلق فى الحقيقة ولا استوى على عرشه فإن الخلق فعل فلا يصح قيامه به عندهم لأنه حادث فلم يقم به خلق البتة ، وإنما يقال خلق على سبيل المجاز للتعلق العدمى بين المخلوق وبينه سبحانه .

وابن جنى وذووه لو اعترفوا بأن له سبحانه أفعالا حقيقة لكانت كلها مجازاً عندهم لما قرره من دلالة الفعل على جميع الأفراد والجنس ، وأما أن يستحيوا من العقلاء ويقولوا أن ذلك حقيقة فيلزمهم التناقض وهو أيسر

---

(١) قال فى اللسان : المغل وجع البطن من تراب مغلت الدابة والناقة تمغل مغلا فهى مغلة اه والمراد هنا مريضهم .

الإلزامين ، فالأفعال دالة على المصادر المطلقة لا العامة ، فإذا التزم هؤلاء أنها مجازات لتقييدها بفاعليها كان ذلك كالتزام أولئك أن الألفاظ العامة إذا خصت صارت مجازات ، فكما لزم أولئك أن تكون لا إله إلا الله مجازاً ، لزم هؤلاء أن يكون محمد رسول الله مجازاً ، إذ تقييد هذا المطلق قد أخرجه عندهم عن موضوعه ، كما أن تخصيص ذلك العام قد أخرجه عند أولئك عن موضوعه ، والطائفتان مخطئتان أقبح خطأ : فاللفظ لم يخرج عن موضوعه بالتخصيص ولا بالتقييد وزيده إيضاحاً .

الوجه السابع والثلاثون : إن اللفظ لو كان يخرج بالتخصيص والتقييد عن موضوعه لكان له عدة موضوعات بحسب تعدد قيوده . فإما أن يدعى أنه مجاز فى ذلك كله أو حقيقة فى الجميع ، أو يفرق بين بعض المحال وبعض ، فالأول والثالث باطلان فيتعين الثانى .

مثال ذلك فى الأفعال أنهم يقولون : قام ، فيفيد إثبات القيام ، ويقولون: ما قام فيفيد انتفاء القيام ، ويقولون أقام ، فيفيد معنى آخر وهو الاستفهام عن وجود القيام، ويقولون متى قام. فيفيد السؤال عن زمن قيامه ويقولون أين قام فيفيد السؤال عن مكان قيامه. ويقولون يقوم، فيفيد عن معنى قام ويقولون قم، فيفيد عن المعنيين، وقد اختلفت دلالة اللفظ باختلاف هذه القيود، وهى حقيقة فى الجميع. وكذلك إذا قلت المسلمون كلهم فى الجنة كان حقيقة ، وإذا قلت الناس كلهم فى النار إلا المسلمين كان حقيقة ، وإذا قلت أعتق رقبة كان حقيقة وإذا قلت رقبة مؤمنة كان حقيقة ، وكذلك إن زدت فى تقييدها بالغة عاقلة عربية ناطقة ونحو ذلك نقصت دلالة اللفظ المطلق ولم يخرج عن حقيقته ، ومن زعم أنه قد خرج عن حقيقته وموضوعه فقد أخطأ . فهكذا إذا قلت ركبنا البحر فهاج بنا ، كان حقيقة ، فإذا قلت أتينا البحر فاقتبسنا منه علماً كان حقيقة ، وكذلك إذا قلت خرجنا فى السفر فعرض لنا الأسد فقطع علينا الطريق كان كلاماً بيناً بنفسه فى المراد منه ، فإذا قلت نزلنا على الأسد فحيانا وأقرانا كان بيناً بنفسه وكان حقيقة وهو موضوع لكلا المعنيين مستعمل فى موضوعه كالمطلق والمقيد

سواء . فأى فرق بين ذلك حتى يدعى المجاز فى بعض الاستعمالات والحقيقة فى بعضها .

ولهذا لما تفطن لهذا من تفطن له من الأذكياء صاروا فريقين : فرقة أنكرت المجاز بالكلية ، وفرقة ادعت أن اللغة كلها إلا النادر منها مجاز ، فإنهم رأوا فساد تلك الفروق وتناقضها فلم يرضوا لأنفسهم بالتناقض والتحكم البارد . يوضحه :

الوجه الثامن والثلاثون : إنه إن كان فى اللغة مجاز على الوجه الذى يذكرونه لزم أن تكون كلها مجازاً ، وإن كانت مشتملة على الحقيقة فكلها حقيقة .

بيان ذلك أن المفردات ثلاثة أنواع : أسماء وأفعال وحروف ،وهى روابط بين الأسماء والأفعال ، وهذه الروابط دلالتها على معناها الإفرادى مشروط بذكر متعلقها وهو القرينة المبينة لمعناها ، فدلالتها الموقوفة على القرينة لا تدل بمطلقها ، وذلك أمارة المجاز عندهم ، بل هذا أبلغ فى ثبوت المجاز حيث كانت القرينة شرطاً فى إفادتها ، فهم بين أمرين : إما أن يدعوا أن الحروف كلها مجاز فهذا غلط ، لو كان المجاز ثابتاً فإنها لم يسبق لها موضوع غير موضوعها الذى هى مستعملة فيه ، بل استعمالها فى موضوعاتها . وإما أن يقول إن توقف فهم معناها على القرينة لا يوجب لها أن تكون مجازاً فيقال لهم وهكذا الأسماء والأفعال التى لها دلالة عند الاقتران ودلالة عند التجرد لا يؤدى توقف فهم معناها عند الاقتران على القرينة أن تكون مجازاً . وهل الفرق إلا تحكم محض ؟

فإن قلتم : الأسماء والأفعال لها دلالتان : دلالة عند التجرد ودلالة عند الاقتران ، فأمكن أن يكون لها جهتان وأما الحروف فلا تدل إلا مع الاقتران فليس لها جهة حقيقة ومجاز . قيل لكم دلالة الأسماء والأفعال عند التجرد عن كل قيد كدلالة الحروف سواء لا فرق بينهما لغة ولا عقلا ، فإن قولك رجل وماء وتراب كقولك فى وعلى وثم وقام وقعد وضرب ، فالجميع أصوات

ينعق بها لا تفيد شيئاً وشرط إفادتها تركيبها ، فكما أن شرط إفادة الحرف تركيبه مع غيره فشرط إفادة الإسم والفعل تركيبهما .

فإن قلت : أنا أفهم من رجل وماء وتراب مسمى هذه الألفاظ بمجرد ذكرها . قيل : فافهم من قولك فى وعلى وثم مسمى تلك الحروف بمجرد ذكرها ، وهى الظرفية والاستعلاء والترتيب والتراخى .

فإن قلت : لا يعقل معنى الظرفية إلا بالمظروف والظرف ، ولا معنى الاستعلاء إلا بالمستعلى والمستعلى عليه ، ولا معنى الترتيب إلا بالمرتب والمرتب عليه ، وهذه هى متعلقات الحروف . قيل : لا فرق بينهما فإنه يفهم من (فى) ظرفية مطلقة ومن (على) استعلاء مطلق ، ومن ثم ترتيب مطلق ، كما يفهم من رجل وماء وتراب معان مطلقة ، وهى صور ذهنية مجردة لا يقارنها علم بوجودها فى الخارج ولا عدمها ولا وجود شىء لها ولا سلب لشىء عنها ، بل هى تخيلات ساذجة ، وفهم معانيها المخصوصة المقيدة متوقف على تركيبها ، فإذا قلت جاءنى رجل فأكرمته ، كانت دلالته على المعنى المقيد ، كدلالة الحرف على معناه المقيد عند تركيبه ، كقولك علوت على السطح ، وتقول (على) للاستعلاء (وفى) للوعاء فتفيد الحكم على معناها المطلق ، كما تقول الذكر أشرف من الأنثى ، والرجل أنفع من المرأة ، فيفيد الحكم على المعنى المطلق .

فههنا ثلاثة أمور وهى معتبرة فى الحروف وقسميها ، بإنك تقول (على) مجردة وتقول على الاستعلاء ، وتقول زيد على السطح كما تقول رجل والرجل خير من المرأة فدعوى المجاز فى بعض ذلك دون بعض تحكم لا وجه له ، ودلالة الإسم والفعل على المعنى المطلق من غير تقييد إن كانت هى حقيقة اللفظ كان كل مقيد مجازاً ، وإن كانت دلالتها عند التقييد لم توجب لها مفارقة الحقيقة ، فكل مقيد حقيقة . ألا ترى أنك تقول عندى رجل فيكون له دلالة ، فإذا قلت : الرجل عندى تغيرت دلالته وانتقلت من التنكير إلى التعريف ، فإذا قلت عندى رجل عالم تقيد بقيد منع دلالته على غيره ، فإذا قلت عندى رجلان كان له دلالة أخرى ، فإذا قلت رجال تغيرت الدلالة ولم يخرج بذلك عن حقيقته

وموضوعه ، بل اختلفت دلالته بحسب القرائن التي تكون في أوله تارة وفي أوسطه تارة وفي آخره تارة ، وهي متصلة به وتكون منفصلة عنه تارة ، إما لفظية وإما عرفية وإما عقلية ، فهذا أمر معلوم عند الناس في مخاطبات بعضهم مع بعض ، وهو من ضرورة الفهم والتفهيم لا يختص بلغة دون لغة .

فالفرق بين المعاني المطلقة والمقيدة أمر ضروري ، والحاجة في التمييز بينهما في العبارة من لوازم النطق ، فمن ادعى أن بعضها هو الأصل ، وأن اللفظ وضع له أولا ، ثم نقل عنه بعد ذلك إلى المعاني الأخر فهو مكابر ، إذ تصور تلك المعاني والتعبير عنها أمر لازم للناطق ونطقه ، بل نقول إن لزوم المقيد له وحاجته إلى التعبير عنه وإفهامه فوق حاجته إلى المطلق ، فإن القصد من الخطاب قيام مصالح النوع الإنساني بالفهم والتفهيم ، والمطلق صورة ذهنية لا وجود لها في الخارج ، وكذلك اللفظ المطلق المجرد لا يفيد فائدة وإنما محل الإفادة والاستفادة هو طلب المعاني المقيدة والألفاظ المقيدة ، فهي التي تشتد الحاجة إلى طلبها والكلام عنها ، فهؤلاء عكسوا الأمر فجعلوا ما لا غنى للناطق عنه مجازاً وما لا يحتاج إليه ، ولا تشتد حاجته إلى فهمه وتفهيمه حقيقة .

(والمقصود) إنه إن كان المجاز حقاً ثابتاً فاللغة كلها مجاز ، فإن الألفاظ لا تستعمل إلا مقيدة ودلالتها عند التقيد تخالف دلالتها عند الإطلاق ، وإن كانت الحقيقة موجودة فإن اللغة كلها حقيقة ما دلت على المراد بتركيبها . وهذا شأن جميع الألفاظ . يوضحه :

الوجه التاسع والثلاثون : إن هؤلاء أوتوا من تقدير في الذهن لا حقيقة له فإنهم أصابهم في تجريد الألفاظ عن قيودها وتركيبها ثم الحكم عليها مجردة بحكم وعليها عند تقييدها بحكم غيره ما أصاب المنطقيين ومن سلك سبيلهم من الملاحدة في تجريد المعاني وأخذها مطلقة عن كل قيد ، ثم حكموا عليها في تلك الحال بأحكام ، ورأوا وجودها الخارجي مع قيودها يستلزم ضد تلك الأحكام ، فبقوا حائرين بين إنكار الوجود الخارجي وبين إبطال تلك الحقائق التي اعتبروها مجردة مطلقة ، فصاروا تارة يثبتون تلك المجردات في الخارج مجردة

مطلقة ويسمونها المثل ، أى المثالات التى تشبه الحقائق الخارجية ، وتارة يثبتونها مقارنة للمشخصات لا تفارقها ، وتارة يجعلونها جزءاً من المعينات ، وتارة يرجعون إلى حكم العقل ويقولون إن وجودها ذهنى لا وجود لها فى الخارج ، ولا يوجد فى الخارج إلا مشخص معين مختص بأحكام ولوازم لا تكون المطلوب ، وهؤلاء الذين جردوا الحقائق عن قيودها وأخذوها مطلقة أخرجوا عن مسمياتها وماهياتها جميع القيود الخارجة فلم يجعلوها داخلة فى حقيقتها ، فأثبتوا إنساناً لا طويلا ولا قصيراً ، ولا أسود ولا أبيض ، ولا فى زمان ولا فى مكان ، ولا ساكناً ولا متحركاً ، ولا هو فى العالم ولا خارجه ولا له لحم ولا عظم ، ولا عصب ولا ظفر ، ولا له شخص ولا ظل ولا يوصف بصفة ولا يتقيد بقيد ، ثم رأوا الإنسان الخارجى بخلاف ذلك كله ، فقالوا هذه عوارض خارجة عن حقيقته ، وجعلوا حقيقة تلك الصورة الخيالية التى جردوها ، فهى المعنى والحقيقة عند هؤلاء الذين اعتبروها مجردة عن سائر القيود وجعلهم تلك الأمور التى لا تكون إنساناً فى الخارج لأنها خارجة عن حقيقته كجعل هؤلاء القيود التى لا يكون اللفظ مفيداً إلا بها مقتضية لمجازه .

فتأمل هذا التشابه والتناسب بين الفريقين ، هؤلاء فى تجريد المعانى وهؤلاء فى تجريد الألفاظ ، وتأمل ما دخل على هؤلاء وهؤلاء من الفساد فى اللفظ والمعنى ، وبسبب هذا الغلط دخل من الفساد فى العلوم ما لا يعلمه إلا الله تعالى .

(الوجه الأربعون) إن اللفظ لا بد أن يقترن به ما يدل على المراد به ، والقرائن ضربان : لفظية ومعنوية ، واللفظية نوعان : متصلة ومنفصلة ؛ والمتصلة ضربان : مستقلة وغير مستقلة ، والمعنوية إما عقلية وإما عرفية ، والعرفية إما عامة وإما خاصة ، وتارة يكون العرف عرف المتكلم وعادته ، وتارة عرف المخاطب وعادته ، فما الذى تعتبرون فى المجاز من تلك القرائن ، هل هو الجميع ؟ فكل ما اقترن به شىء من ذلك كان مجازا ، فجميع لغات بنى آدم مجاز ، أو اللفظية دون المعنوية أو العكس ، أو بعض اللفظ دون بعض ،

فلا يذكرون نوعاً من ذلك إلا طولبوا بالفرق بينه وبين بقية الأنواع لغة أو عقلا أو شرعاً ، وكانوا فى ذلك متحكمين مفرقين بين ما لا يسوغ التفريق بينه .

الوجه الحادي والأربعون : إن جمهور الأمة على أن العام المخصوص حقيقة ، سواء خص بمتصل أو منفصل ، بعقلى أو لفظى كما تقدم ، وإنه حجة بإجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وإنما حدث الخلاف فى ذلك بعد انقراض العصور المفضلة التى شهد لها رسول الله ﷺ بأنها خير القرون ، وقالوا إنه يصير بعد التخصيص مجازاً ، وقال بعضهم يبقى مجملا لا يحتج به ، فقال لهم الجمهور هو بعد التخصيص مستعمل فيما وضع له ، قالوا فإنه موضوع للعموم بمجرده وللخصوص بقرينة متصلة به مثل الاستثناء ، فإن قوله اقتلوا المشركين إلا أهل الكتاب ليس مجازاً وهو مستعمل فيما وضع له ، والقرينة المنفصلة فى معنى القرينة المتصلة ، والخاص مع العام بمنزلة المستثنى مع المستثنى منه ، ولذلك يقول القائل خرج زيد ، فيكون إخباراً عن خروجه ، ويضم إليه « ما » فيكون إخباراً عن ضده ، وتضيف إليه الهمزة فيكون استفهاماً ، وكل ذلك حقيقة ، فكذلك فى مسئلتنا .

هذه ألفاظ القاضى أبى الطيب ، فتأمل كيف هى صريحة فى نفى المجاز ، وأن اللفظ موضوع لمطلق المعنى وبالقرينة لغيره ، وأن ذلك كله حقيقة ، وهذا هو التحقيق دون التحكم والتناقض ، ولهذا لما فهم القائلون بأنه يصير مجازاً بعد التحقيق عن ذلك ألزموا الجمهور نفى المجاز ، فقالوا هذا يؤدى إلى أن لا يكون فى اللغة مجاز . قالوا لأن قولنا (بحر) موضوع للماء الكثير بمجرده ، والعالم والجواد بقرينة ، والأسد موضوع للحيوان المفترس بمجرده ، وللرجل الشجاع بقرينة . وإذا كان كذلك ارتفع المجاز فى اللغة . وهذا سؤال صحيح ، ولهذا لم يجبهم عنه منازعوهم إلا بأنه مشترك الإلزام ، فقالوا فى جوابهم إن هذا إن لزمنا فى التخصيص لزمكم فى الاستثناء ، فإنكم تقولون فى الاستثناء ما تقوله نحن فى التخصيص .

هذا لفظ جوابهم ، فقد اعترف الفريقان بأن القول بكون العام المخصوص حقيقة ينفي المجاز بالكلية ، ولم يكن عند القائلين جواب سوى أن هذا يلزمنا ويلزمكم جميعاً ، فثبت باعتراف الفريقين لزوم نفي المجاز لكون العام المخصوص حقيقة ، وجمهور أهل الأرض على أنه حقيقة ، بل لا يعرف في ذلك خلاف متقدم البتة . فإذا كان الحق أنه حقيقة ولزمه نفي المجاز ولازم الحق حق ، فنفي المجاز هو الحق ، فهذا تقرير نفي المجاز من نفس قولهم تقريراً لا حيلة لهم في دفعه .

الوجه الثاني والأربعون : إن القائلين بالمجاز قالوا ــ واللفظ لأبي الحسين ــ يعرف المجاز بالاستدلال ، وذلك بأن يسبق إلى أذهان أهل اللغة عند سماع اللفظ من غير قرينة معنى من المعاني دون معنى آخر ، فعلموا بذلك أنه حقيقة فيما سبق إلى الفهم ، لأنه لولا أنه قد اضطر السامع من قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى ما سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره .

فهذا الكلام يتضمن أمرين (أحدهما) أن يكون السابق يسبق إلى أفهام أهل اللغة دون غيرهم . فمن لم يكن من أهل اللغة العربية التي بها نزل القرآن ، لم يكن من أهل هذه اللغة كالنبط الذين أكثر عاداتهم استعمال كثير من الألفاظ في غير ما كانت العرب تستعمله فيها ، وحينئذ فلا عبرة بالسبق إلى أفهام النبط الذين ليسوا من هؤلاء العرب العرباء ، فأكثر القائلين بالمجاز أو كلهم ليسوا من أولئك العرب ، بل من النبط الذين لا يحتج بفهمهم باتفاق العقلاء ، وأما العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ففهمهم هو الحجة .

فقولكم أمارة الحقيقة السبق إلى الفهم . أفهم هؤلاء تريدون أم فهم النبط ؟

وإذا كانت العبرة بفهم العرب فالله يعلم وملائكته وكتبه ورسله والعقلاء أن أحداً منهم لم يقل قط لمن هذا اللفظ مستعمل فيما وضع له . وهذا غير مستعمل فيما وضع له . ولا قال عربي واحد منهم إن هذا حقيقة وهذا مجاز ، ولا قال أحد منهم إن هذا المعنى هو السابق إلى الفهم من هذا اللفظ دون هذا

المعنى ، بل هم متفقون من أولهم إلى آخرهم على أن كل لفظ معه قرينة يسبق إلى الفهم ما يدل عليه مع تلك القرينة ، وذلك بالاضطرار لهم ، لم يوقفهم عليه موقف ، بل هو معهم من أصل النشأة ، وهم أكمل عقولا وأصح أذهاناً أن يجردوا الألفاظ عن جميع القرائن وينعقوا بها كالأصوات الغفل التى لا تفيد شيئاً .

الأمر الثانى: قولكم أن يسبق إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظة من غير قرينة معنى ، فهذا نكرة فى سياق النفى يعم كل قرينة ، وليس شىء من الكلام المؤلف المقيد يفيد بغير قرينة ، بل إما أن يكون مؤلفاً من إسمين أو من إسم وفعل أو من إسم وحرف على رأى ، ولا بد أن تعرف عادة المتكلم فى خطابه ولا بد من سياق يدل على المراد ، ولا بد من قيد يعين المراد ، فإن أردتم السبق إلى الفهم بدون كل قرينة ، فهذا غير موجود فى الكلام المؤلف المنظوم ، يوضحه :

الوجه الثالث والأربعون : إن القائلين بالمجاز قالوا : الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا ، والمجاز اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولا بقرينة ، ومنهم من قال القرينة استعمال الحقيقة فى موضوعه ، والمجاز استعماله فى غير موضوعه ، وعلى التقديرين فالاستعمال عندكم داخل فى حد الحقيقة ، والمجاز إما بالتضمن على الرأى الأول وإما بالمطابقة على الرأى الثانى ، وإذا كان كذلك فاللفظ المجرد عن جميع القرائن لا يستعمله العقلاء لا من العرب ولا من غيرهم ، ولا يستعمل إلا مقيداً ، والاستعمال يقيده قطعاً ، ولا يجتمع قولكم إن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ، وقولكم هى مايسبق إلى الفهم من اللفظ عند تجرده عن كل قرينة ، فتأمله ، يوضحه :

الوجه الرابع والأربعون : وهو مما يرفع المجاز بالكلية أنهم قالوا إن من علامة الحقيقة السبق إلى الفهم ، وشرطوا فى كونها حقيقة الاستعمال كما تقدم ، وعند الاستعمال لا يسبق إلى الفهم غير المعنى الذى استعمل اللفظ فيه فيجب أن يكون حقيقة ، فلا يسبق إلى فهم أحد من قول النبى ﷺ فى الفرس الذى

ركبه « إن وجدناه لبحراً » الماء الكثير المستبحر ، فإن فى (وجدناه) ضميراً يعود على الفرس يمنع أن يراد به الماء الكثير ، ولا يسبق إلى فهم أحد من قوله ﷺ (إن خالداً سيف سله الله على المشركين) أن خالداً حديدة طويلة لها شفرتان ، بل السابق إلى الأفهام من هذا التركيب نظير السابق من قولهم : يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، ونظير السابق إلى الفهم من قوله إنه قال لا إله إلا الله بعد ما علوته بالسيف ، فكيف كان هذا حقيقة وذاك مجازاً ، والسبق إلى الفهم فى الموضعين واحد ؟

وكذلك قوله ﷺ فى حمزة إنه أسد الله وأسد رسوله وقول أبى بكر رضى الله عنه فى أبى قتادة لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه ، لم يسبق فهمه إنه الحيوان الذى يمشى على أربع ، بل يسبق من قوله إن ثلاثة حفروا زبية أسد فوقعوا فيها فقتلهم الأسد ، معناه ولا يفهم أحد من قوله تعالى (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) إن الجوع والخوف طعام يؤكل بالفم ، بل هذا التركيب لهذا المفعول مع هذا الفعل حقيقة فى معناه كالتركيب فى قوله (أطعمهم من جوع) ونسبة هذا إلى معناه المراد به كنسبة الآخر إلى معناه ، وفهم أحد المعنيين من هذا العقد والتركيب كفهم المعنى الآخر والسبق كالسبق ، والتجريد عن كل قرينة ممتنع وكذلك من سمع قوله : الحجر الأسود يمين الله فى الأرض ، فن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه ، لم يسبق إلى فهمه من هذا اللفظ غير معناه الذى سيق له وقصد به وان تقبيل الحجر الأسود ومصافحته منزل منزلة تقبيل يمين الله ومصافحته ، فهذا حقيقة هذا اللفظ ، فإن المتبادر السابق الى الفهم منه لا يفهم الناس منه غير ذلك ، ولا يفهم أحد منه أن الحجر الأسود هو صفة الله القديمة القائمة به ، فهذا لا يخطر ببال أحد عند سماع هذا اللفظ أصلا ، فدعوى أن هذا حقيقة وأنه خرج الى مجازه بهذا التركيب خطأ . ونكتة هذا الوجه أن المجرد لا يستعمل ولا يكون حقيقة ولا مجازاً ، والمستعمل معه من القرائن ما يدل على المراد

منه ويكون هو السابق الى الفهم، والمقدمتان لا ينكرهما المنازع ولا أحد من العقلاء . وذلك مما يرفع المجاز بالكلية .

الوجه الخامس والأربعون : إن القائلين بالمجاز قد أبطل بعضهم ضوابط بعض . قال أبو الحسين . وقد قيل إن الشيء إذا سمى باسم ما هو جزاء عنه كان حقيقة كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) أو باسم ما يؤدى إليه كالنكاح أو باسم ما يشبهه كتسمية البليد حماراً كان مجازاً . قال أبو الحسين : ولقائل أن يقول لا يمتنع أن يستعمل فى الشيء وفيما يشبهه وفيما هو جزاء عنه وفيما يؤدى إليه فى أصل الوضع .

قال شيخنا : وقول هؤلاء باطل بل هو بالضد أحق ، فإن الشيء يسمى باسم ما هو جزاء عنه فيكون حقيقة كقوله تعالى (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) وقوله ﷺ « من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ومن يسر على معسر يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة ومن ستر مسلماً ستره الله فى الدنيا والآخرة » قال تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وقال تعالى (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم) وقال تعالى (إن تنصروا الله ينصركم - ولينصرن الله من ينصره) وكذلك سمى الشيء باسم ما يشبهه ويكون حقيقة بل عامة أسماء الحقائق وأسماء الأجناس معلقة على الشيء وعلى ما يشبهه ، فكون الشيء يشبه المعنى يقتضى كون اللفظ حقيقة فيهما متواطئا أو مشككاً ، ولا يقتضى أن يكون مجازاً فى أحد المتشابهين كما سيأتى تقريره إن شاء الله تعالى .

وكذلك لفظ النكاح فلم يقع فى القرآن إلا والمراد به العقد أو القصد والوطء فيتناولهما جميعاً ، وأما اختصاصه بالوطء وحده فليس فى القرآن ولا فى موضع واحد لكن اللفظ العام لشيئين فى النهى يتناول النهى عن كل واحد منهما بخلاف الأمر فإنه يتناولهما جميعاً فلا يكون ممتثلا للنهى حتى يتركهما جميعاً ولا للأمر حتى يفعلهما جميعاً فقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) يقتضى المنع من نكاح من عقد عليها الآباء ولم يدخلوا بهن وتحريم من

وطئهن الآباء ولم يعقدوا عليهن . وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الأيامى منكم فانكحوهن بإذن أهلهن) ليس المراد به عقداً مجرداً عن وطء ولا وطئاً مجرداً عن عقد بل هما جميعاً . وقد تقدم ذكر فروقهم وإبطالها ، وإنما أعدنا هذا الفرق لبيان أن القائلين بالمجاز قد أبطلوه وأنه باقتضاء ضد قولهم أولى .

الوجه السادس والأربعون : إن معانى الكلام إما خبر وإما طلب وإما استفهام . والطلب أمر ونهى وإنشاء ، وهذه حقائق ثابتة فى أنفسها معقولة متميزة يميز العقل بينها ويحكم بصحة أقسامها ، وكذلك كان تقسيم الكلام إليها صحيحاً ، لأنه لما صح تقسيم معناه صح تقسيم لفظه .

فإذا قيل الطلب ينقسم إلى أمر ونهى كان كل من المنقسمين متميزاً بحقيقته عن الآخر لفظاً ومعنى ، وهذا بخلاف تقسيم المعنى المدلول عليه إلى حقيقة ومجاز فإنه أمر لا يعقل ولا ينفصل فيه أحد القسمين عن الآخر ، فإن المعانى المتصورة إما أن تكون مفردة كتصور الماهيات تصوراً ساذجاً من غير أن يحكم عليها بنفى أو إثبات ، فهذه لا يتصور فيها التقسيم إلى حقيقة ومجاز ، فإنها مجرد صور ذهنية تنتقش فى النفس الناطقة ، وإما أن ينسب الذهن بعضها إلى بعض نسبة خبرية أو طلبية وهذه حقيقة الكلام المركب ، وهذه النسبة إما من باب العلوم إن كانت خبرية وإما من باب الإرادات إن كانت طلبية والنسبة الخبرية إما صادقة إن طابقت متعلقها وإما كاذبة إن لم تطابقه ، والنسبة الطلبية إما أن يكون المطلوب بها معدوماً ، فيطلب إيجاده وهو الأمر أو موجوداً فيطلب إعدامه ، أو معدوماً فيطلب إبقاؤه على العدم وكف النفس عنه وهو النهى ، وهذه المعانى لا يتصور انقسامها فى أنفسها إلى حقيقة ومجاز انقساماً معقولا فلا يصح انقسام اللفظ الدال عليها . وهذا عكس انقسام اللفظ إلى خبر وطلب والطلب إلى أمر ونهى وإنشاء . فإن صحة هذا التقسيم اللفظى تابع لصحة انقسام المدلول المعنوى وحينئذ فنقول فى :

الوجه السابع والأربعون : أنه لو صح تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز

لكان ذلك إما باعتبار لفظه فقط أو باعتبار معناه فقط أو باعتبارهما معاً ،
فالتقسيم إما فى الدليل وفى المدلول وإما فى الدلالة والكل باطل. فالتقسيم باطل.
أما بطلانه باعتبار لفظه فقط فظاهر فإنه لم يقل عاقل إن اللفظ بقطع النظر عن معناه ومدلوله ينقسم إلى حقيقة ومجاز ، وأما بطلانه باعتبار المعنى فقط فلما قررناه من أن المعانى لا يتصور فيها الحقيقة والمجاز فإنها إما ثابتة وإما منتفية ، فإذا بطل التقسيم باعتبار كل من اللفظ والمعنى بطل باعتبارهما معاً .

فإن قيل . بل التقسيم صحيح باعتبار الدلالة فإنها إما حقيقية وإما مجازية .

قيل : هذا أيضاً لا يصح فإن الدلالة يراد بها أمران (أحدهما) فعل الدال وهو دلالته للسامع بلفظه يقال له دلالة (والثانى) فهم السامع ذلك المعنى من اللفظ كما يقال حصلت له الدلالة ، والأشهر أن الأول بكسر الدال والثانى بفتحها وعلى التقديرين فالمعنى المقصود من اللفظ هو حقيقة وإن اختلفت وجوه دلالته بحسب غموض المعنى وخفائه واقتدار المتكلم على البيان وعجزه ومعرفة السامع بلغته وعادة خطابه وتقصيره فى ذلك .

فإذا فهم السامع مقصود المتكلم فقد فهم حقيقة كلامه ، ولهذا يقال علمت حقيقة مقصودى وفهمت حقيقة كلامى ، فإذا قال اقطع على لسان فلان الشاعر وإذا دخلت بلد كذا فإن فيه بحر فاقتبس منه العلم ونحو ذلك ففعل ما أمر به صح أن يقال فهمت حقيقة قولى ، وصاحب المجاز يقول ما لقولك حقيقة ، ولا يصح أن يقال فيه فهمت حقيقة قولى . فالدلالة هى الفهم . والإفهام ينقسم إليهما ، فتقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز لا يعقل البتة .

الوجه الثامن والأربعون : وهو أيضاً يجتث المجاز من أصله ويبين أنه لا حقيقة له وهو أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز فرع لثبوت الوضع المغاير للاستعمال ، فكأن أصحابه توهموا أن جماعة من العقلاء اجتمعوا ووضعوا ألفاظاً لمعان ثم نقلوا هم أو غيرهم تلك الألفاظ أو أكثرها عند من يقول أكثر اللغة مجاز أو بعضها إلى معان أخر فوضعوها لتلك المعانى أولا ، ولهذه المعانى ثانياً ، وهذا غير معلوم وجوده ، بل الإلهام كاف فى النطق باللغات من غير

مواضعة متقدمة وإن سمي ذلك توقيفاً ، فمن ادعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به ، وإنما المعلوم الاستعمال ، والقول بالمجاز إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية ، وأن العقلاء أجمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ، وهذا مما لا يمكن بشراً على وجه الأرض لو عمّر عمر نوح أن يثبت أن جماعة من العرب اجتمعوا ووضعوا جميع هذه الأسماء المستعملة فى اللغة ثم استعملوها بعد الوضع ثم نقلوها بعد الاستعمال ، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعانى .

فإن قيل : نحن نثبت الوضع بالدليل العقلى ، فإن الاستعمال يستلزم سابقة الوضع ، ووجود الملزوم بدون لازمه محال (قيل) الجواب من وجهين :

(أحدهما) أن دعوى اللزوم دعوى لا دليل عليها ولا تكون مقبولة ، فمن أين لكم أن الاستعمال مستلزم سابقة الوضع والإصطلاح ؟ أبالعقل علم هذا اللزوم أم بالشرع ؟ وبالضرورة عرف أم بالنظر .

(الثانى) إنا نعلم بالمشاهدة ما يدل على خلاف ذلك ، فإن الله سبحانه يلهم الحيوانات والطير ما يعرف به بعضها مراد بعض ، والإنسان أشد قبولا للإلهام من الحيوانات ، وقد سمى الله ذلك منطقاً فى قوله عن نبيه سليمان ﷺ (علمنا منطق الطير) وحكى عن النملة قولها (يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون) وأوحى إلى الجبال والطير أن تسبح مع نبيه داود . وكذلك الآدمى فإن المولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى فيفهم أن اللفظ متى أطلق أريد به ذلك المعنى ، ثم لا يزال يسمع لفظاً بعد لفظ ، ويعقل معنى دون معنى على التدريج حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم ، ولا وقفوه على معانى الأسماء ، وإن كان أحياناً قد يسأل عن مسمى بعض الأسماء فيوقف عليها ، كما يترجم للرجل اللغة التى لا يعرفها فيوقف على معانيها . لا أنه يصطلح معه على وضع ألفاظها لمعانيها .

ولا ننكر ان يحدث فى كل زمان أوضاع لما يحدث من المعانى التى لم تكن قبل

ولا سيما أرباب كل صناعة فإنهم يضعون لآلات صناعاتهم من الأسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم مراد بعض عند التخاطب ، ولا تتم مصلحتهم إلا بذلك ، وهذا أمر عام لأهل كل صناعة مقترحة أو غير مقترحه ، بل أهل كل علم من العلوم قد اصطلحوا على ألفاظ يستعملونها في علومهم تدعو حاجتهم إليها للفهم والتفهيم ، فهذه الاصطلاحات الحادثة والتي يعرف فيها الوضع السابق على الاستعمال ، وليس الكلام فيها ، والظاهر والله أعلم أن أرباب المجاز قاسوا أصول اللغة عليها ، وظنوا أن التخاطب العام بأصل اللغة جارٍ هذا المجرى . وإدخال المجاز في كلام الله ورسوله ﷺ وكلام العرب بهذا الطريق باطل قطعاً .

وكأني ببعض أصحاب القلوب الغلف يقول : **وهل** لأحد أن يحمل قول رسول الله ﷺ « اقطعوا عني لسانه » لمن امتدحه . وقوله « إن خالداً سيف من سيوف الله » وقوله في الفرس « إن وجدناه لبحراً » وقوله عن حمزة « إنه أسد الله وأسد رسوله » وقوله عن الحجر الأسود « إنه يمين الله في الأرض » وقوله « الآن حمى الوطيس » وقوله « اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد » ونحو ذلك ، على حقيقته .

فيقال له : وما حقيقة ذلك عندك ؟ فإنك أخطأت كل خطأ إذ ظننت أن حقيقته غير المعنى المراد به ، والمفهوم منه وهو إسكات المادح عنه بالعطاء فيقطع لسان مقاله ، وكون خالداً يقتل في المشركين كما يقتل السيف المسلول الذي لا يحتاج إلى أن ينتضى ، بل هو مسلول مستعد للقتال ، وكون حمزة مفترساً لأعداء الله إذا رأى المشرك لم يلبث أن يفترسه ، كما أن الأسد إذا رأى الغير لم يدعه حتى يفترسه ، وكون مقبل الحجر الأسود بمنزلة مقبل يمين الرحمن ، لا أنه نفس صفته القديمة وعين يده التي خلق بها آدم ويطوى بها السموات والأرض ، وكون الحرب بمنزلة التنور الذي يسجر قليلا قليلا حتى يشتد حموه فيحرق ما يلقى فيه ، وكون الخطايا بمنزلة الوسخ والدرن يوسخ البدن

ويوهنه ويضعف قواه ، والثلج والبرد والماء البارد يزيل درنه ويعيد قوته ويزيده صلابة وشدة . فهل لهذه الألفاظ حقيقة إلا ذلك وما استعملت إلا فى حقائقها ، فهذا التقييد والتركيب عين المراد منها بحيث لا تحتمل غيره ، كما أن التقييد والتركيب فى قولك جاء الثلج حتى عم الأرض وأصاب البرد الزرع ، والماء البارد يروى الظمآن . والأسد ملك الوحوش ، والسيف ملك السلاح ، وفى قطع اللسان الدية ، وإذا حمى الوطيس فضع فيه العجين ، لا يحتمل غير المراد منه فى هذا التركيب ، فهذا مقيد وهذا مقيد ، وهذا موضوع وهذا موضوع ، وهذا مستعمل وهذا مستعمل ، وهذا لا يحتمل غير معناه وهذا لا يحتمل غير معناه ؛ فأى كتاب او سنة أو عقل أو نظر أو قياس صحيح أو مناسبة معتبرة أو قول من يحتج بقوله جعل هذا حقيقة وهذا مجاز ، وهذا يتبين ويظهر جداً .

بالوجه التاسع والأربعين : وهو أن الخائضين فى المجاز تارة يخوضون فيه إخباراً وحملا لكلام المتكلم عليه ، وتارة يخوضون فيه استعمالا فى الخطب والرسائل والنظم والنثر ، فينقلون ألفاظاً لها معان فى اللغة إلى معان أخر تشابهها ، ويقولون استعرنا هذه الألفاظ لهذه المعانى ، لا يخرج كلامهم فى المجاز عن هذين الأصلين البتة ، فيجب التمييز بين الحمل والاستعمال ، فإذا قالوا نحمل هذا اللفظ فى كلام المتكلم على مجازه ، إما أن يريدوا به الإخبار عنه بأنه صرفه عن معناه المفهوم منه فى أصل التخاطب إلى غيره ؛ فهذا خبر ، وهو إما صدق إن طابق الواقع ، وإما كذب إن لم يطابق ، فمن أين لكم أنه لم يرد به معناه المفهوم منه عند الخطاب .

وإن عنيتم بالحمل إنا ننشىء له من عندنا وضعاً لمعنى يصح أن يستعمل فيه ثم نعتقد أن المتكلم أراد ذلك المعنى ، كان هذا خطأ من وجهين (أحدهما) إنشاء وضع جديد لذلك اللفظ (والثانى) اعتقاد إرادة المتكلم لذلك المعنى وتنزيل كلامه على ذلك الوضع . فإذا قال القائل : اليد مجاز فى القدرة ، والاستواء مجاز فى الاستيلاء ، والرحمة مجاز فى الإنعام ، والغضب مجاز فى الانتقام ، والتكلم

مجاز في الإنعام ، والقرب مجاز في الإكرام (قيل) تعنون بكونها مجازاً في ذلك أن لكم أن تستعملوها في هذه المعاني وتعبرون عنها بهذه العبارات ، أم تعنون إنها إذا وردت في كلام الله ورسوله كان المفهوم منها هذه المعاني وهي مجازات فيها ، فإن أردتم (الأول) فأنتم وذاك فاستعملوها فيما أردتم ، وسموا ذلك الاستعمال ما شئتم ، وإن أردتم (الثاني) كنتم مخطئين من وجهين : (أحدهما) حكمكم على الله ورسوله أنه أراد بهذه الألفاظ خلاف معانيها المفهومة منها عند التخاطب ، فإن هذا ضد البيان والتفهيم وهو بالتلبيس أشبه منه بالتبيين ، فتعالى عنه أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين . وقد صرح الناس قديماً وحديثاً بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعني به خلاف ظاهره .

قال الشافعي : وكلام رسول الله ﷺ على ظاهره ، وقال صاحب المحصل في الباب التاسع من أحكام اللغات (المسألة الثانية) لا يجوز أن يعني الله سبحانه بكلامه خلاف ظاهره ، والخلاف فيه مع المرجئة . قال : لنا أن اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره مهمل والتكلم به غير جائز على الله تعالى ، ثم أجاب عن شبه المنازعين بأن قال : لو صح ما ذكرتموه لم يبق لنا اعتماد على شيء من أخبار الله تعالى . لأنه ما من خبر إلا ويحتمل أن يكون المراد به غير ظاهره . وذلك ينفي الوثوق . اهـ

وعلى هذا فنقول : إذا كان ظاهر كلام الله ورسوله ﷺ والأصل فيه الحقيقة لم يجز أن يحمل على مجازه وخلاف ظاهره البتة لما ذكره من الدليل فإن المجاز لو صح كان خلاف الأصل والظاهر ، ولا يجوز لشهادة على الله سبحانه ولا على رسوله ﷺ أنه أراد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، ولا في موضع واحد البتة ، بل كل موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والاقتران فهو ظاهره وحقيقته لا ظاهر له غيره ، ولا حقيقة له سواه ، فقوله تعالى (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) حقيقته وظاهره أنه أجاعها بعد شبعها ، وأخافها بعد أمنها ، وألبس بواطنها ذل الجوع وذل الخوف ، فصار ذلك لباساً لبواطنهم تذوقه وتباشره ، ولباس كل شيء بحسبه ، ولباس الظاهر ظاهر ، ولباس الباطن

باطن ، فذوق كل شيء بحسبه ، فذوق الطعام والشراب بالفم ، وذوق الجوع والخوف بالقلب ، وذوق الإيمان بالقلب أيضاً ، كقوله ﷺ : ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولا ؛ فهذا الذوق الباطن بالحاسة الباطنة ، وذوق الظاهر بالحاسة الظاهرة ، وهذا حقيقة في مورده ، وهذا حقيقة في مورده .

وكذلك الحلاوة والطعم هي بحسب المضاف إليه ، فحلاوة الإيمان وطعمه معنويان ، وحلاوة العسل وطعمه حسيان ، وكل منهما حقيقة فيما أضيف إليه .

والمقصود بهذا الوجه أنه إن ظهر مراد المتكلم لم يجز أن يحمل على خلاف ظاهره ويدعى أنه مجاز بالنسبة إلى ذلك الحمل ، إذ حقيقته هو المفهوم منه ، فدعوى المجاز باطلة وإن ادعى صرفه عن ظاهره إلى خلافه وإن ذلك مجاز فهو باطل أيضاً ، فبطلت دعوى المجاز على التقديرين ، فإن ظاهر اللفظ ومفهومه وحقيقته لا يكون مجازاً البتة ؛ وهؤلاء تارة يجعلونه مجازاً فيما لا ظاهر له غير معناه ، فيكون خطؤهم في اللفظ والتسمية ، وتارة يجعلونه مجازاً في خلاف ظاهره والمفهوم منه ويدعون أنه المراد ، فيكونون مخطئين من وجهين ، من جهة اللفظ والمعنى .

الوجه الخمسون : إن القائلين بالمجاز ، منهم من أسرف فيه وغلا حتى ادعى أن أكثر ألفاظ القرآن بل أكثر اللغة مجاز ، واختار هذا جماعة ممن ينتسب إلى التحقيق والتدقيق ، ولا تحقيق ولا تدقيق ، وإنما هو خروج عن سواء الطريق ومفارقة للتوفيق ، وهؤلاء إذا ادعوا أن المجاز هو الغالب صار هو الأصل ، ولا يصح قولهم الأصل الحقيقة ، وإذا تعارض المجاز والحقيقة تعينت الحقيقة ، إذ الإلحاق بالغالب الكثير أولى منه بالنادر الأقل ، فإن الأصل يطلق على معان أربعة (أحدها) مامنه الشيء ، وهذا أولى معانيه باللغة ، كالخشب أصل السرير ، والحديد أصل السيف (الثاني) دليل الشيء كأصول الفقه أي أدلته (الثالث) الصور المقيس عليها ، والمقيسة هي الفرع (الرابع) الأكثر أصل .

الأقل ، والغالب أصل المغلوب ، ومنه أصل الحقيقة ، فإذا كان المجاز هو الأكثر الغالب بقي هو الأصل ، وحينئذ فطرد قول هؤلاء إنه إذا ورد اللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز يحمل على مجازه لأنه الأكثر والغالب ، وفي هذا من فساد العلوم والأديان وفساد البيان الذي علمه الرحمن الإنسان ، وعدّه عليه من جملة الإحسان والامتنان مالا يخفى . وإذ قد انتهى الأمر إلى هذا فلابد من ذكر قول هذا القائل وبيان فساده فنقول في :

الوجه الحادي والخمسين : قال ابن جني : باب في المجاز إذا كثر ألحق بالحقيقة [1] اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة ، وذلك عامة الأفعال ، نحو قام زيد وقعد عمر وانطلق بشر وجاء الصيف وانهزم الشتاء ؛ ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية ، فقولك قام زيد ، أي كان منه القيام ، أي هذا الجنس من الفعل ، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام ، وكيف يكون ذلك وهو جنس ، والجنس يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام ، فمعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مئة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم . هذا محال عند كل ذي لب ، فإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة ، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة ، ونسبة القليل الكثير ، ويدل على انتظام ذلك بجميع جنسه أنك تعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل ، فتقول قومة وقومتين وقياماً حسناً وقياماً قبيحاً ، فأعمالك إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندهم على صلاحه لتناول جميعها ، وإنما يعمل الفعل من المصادر فيما فيه عليه دليل ، ألا تراك لا تقول قمت جلوساً ولا ذهبت مجيئاً ، ولا يجوز ذلك لما لم

---

(١) كلام ابن جني هنا نحو أربع صفحات وأكثره غلط منه ، وقد رد عليه المؤلف بما نقض كلامه في أكثر من ١٢ صفحة رداً إجمالياً . ثم فصل ذلك في نحو ١٠٠ صفحة .

يكن فيه دليل عليه ، ألا ترى إلى قوله : لعمرى لقد أحببتك الحب كله ، فانتظامه لجميعه يدل على وضعه على اعترائه واستيعابه . وكذلك قول الآخر :

وقد يجمع الله الشتيتين بعدما يظنان كل الظن أن لا تلاقيـــا

فقوله كل الظن يدل على صحة ما ذهبنا إليه . قال أبو على : قولنا قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد ، تعريفه هنا تعريف الجنس ، كقولك: الأسد أشد من الذئب ، وأنت لا تريد خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب ، هذا محال واعتقاده اختلال ، وإنما أردت خرجت فإذا واحد من الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً لما فيه من الاتساع والتوكيد . أما الاتساع فبأن وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد بالجماعة لأن كل واحد منها مثله فى كونه أسداً ، وإذا كان كذلك فمثله قعد جعفر وانطلق محمد ، وجاء الليل وانصرم النهار .

وكذلك أفعال القديم سبحانه نحو خلق السموات والأرض وما كان مثله ألا ترى أنه عز إسمه لم يكن بذلك خالق أفعالنا ولو كان خالقاً حقيقة لا محالة لكان خالق الكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا ، وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضاً لأنه ليست الحال التى علم الله عليها قيام زيد هى التى علم الله عليها قيام عمرو ، ولسنا نثبت له سبحانه علماً لأنه عالم لنفسه إلا أنا مع ذلك نعلم أنه ليس حال علمه بقعود زيد هى حال علمه بجلوس عمرو ، ونحو ذلك .

وكذلك قولك ضربت عمراً مجازاً أيضاً من غير جهة التجوز فى الفعل وأنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه ، ولكن من جهة أخرى وهى أنك إنما فعلت بعضه لا جميعه ، ألا تراك تقول ضربت زيداً ، ولعلك إنما ضربت يده أو أصبعه أو ناحية من نواحى جسده ، ولهذا إذا احتاط الإنسان أو استظهر جاء ببدل البعض فقال ضربت زيداً رأسه أو وجهه ، نعم ثم أنه مع ذلك متجوز ألا تراه يقول ضربت زيداً رأسه فيبدل للاحتياط ، وهو إنما ضرب ناحية من نواحى رأسه لا رأسه كله ، ولهذا يحتاط بعضهم فى نحو هذا فيقول

ضربت زيداً جانب وجهه الأيمن أو ضربته على رأسه.

وإذا عرفت التوكيد ولم وقع فى الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم وكليهما وما أشبه ذلك، عرفت منه حال سعة المجاز فى هذا الكلام، ألا تراك تقول قطع الأمير اللص، ويكون القطع بأمره لا بيده، فإذا قلت قطع الأمير نفسه لصاً رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت إلى الحقيقة. لكن بقى عليك التجويز فى مكان آخر وهو قطع اللص، وإنما لعله قطع يده أو رجله فإذا احتطت قلت قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله.

قلت، وبقى عليه أن يقول وذلك مجاز أيضاً من جهة أخرى وهو أن اليد إسم للعضو إلى المناكب وهو لم يقطعها كلها إنما قطع بعضها، فإذا احتاط ينبغى له أن يقول قطع الأمير نفسه من يد اللص ما بين الكوع والأصابع، وذلك مجاز أيضاً من وجه آخر وهو أنه سماه لصاً وذلك يقتضى أنه وجد جميع أفراد اللصوصية كما قرره فى أول كلامه، وذلك محال فقد أوقع البعض موقع الكل وذلك مجاز، فإذا احتاط قال قطع الأمير نفسه من يد من وجد منه بعض اللصوصية ما بين الكوع والأصابع، ويبقى عليه مجاز آخر عنده من جهة أخرى وهو أن القطع عنده دال على جميع أفراد الجنس ولم يوجد ذلك فأوقع القطع على فرد من أفراد القطع لمن وجد منه بعض أفراد اللصوصية أوقعه فى جزء من أجزاء يده.

فياضحكة العقلاء ويا شماتة الاعداء بهذه العقول السخيفة التى كادها عدوها ويأبى الله أن يوفق عقل من أنكر علمه وقدرته ويكذب عليه حيث يزعم أن غالب كلامه مجاز لا حقيقة له لشهود هذا الذى هو بأقبح الهذيان أشبه منه بالفصاحة والبيان.

قال وكذلك قولك جاء الجيش اجمع، ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضهم وإن أطلقت المجىء على جميعهم لما كان لقولك أجمع معنى، فوقوع التوكيد فى هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها حتى أن أهل العربية أفردوا لذلك باباً لعنايتهم به، وكونه مما لا يضاع ولا يهمل

مثله ، كما أفردوا لكل معنى أهمهم باباً كالصفة والعطف والإضافة والنداء والندبة والقسم وغير ذلك .

قال ابن جنى: وكذلك أيضاً حذف المضاف أيضاً مجاز لا حقيقة وقد كثر حتى أن فى القرآن وهو أفصح الكلام منه أكثر من مئة موضع بل ثلاثمائة موضع وفى الشعر منه مالا أحصيه ، قال وهذا يدفع دفع أبى الحسن القياس عن حذف المضاف وإن لم يكن حقيقة ، أو لا يعلم أبو الحسن كثرة المجاز عليه وسعة استعماله وانتشار مواقعه كقام أخوك وجاء الجيش وضربت زيداً ونحو ذلك ، كل ذلك مجاز ، وهو على غاية الانقياد والاطراد فكذلك حذف المضاف .

فإن قيل: يجىء من هذا أن تقول ضربت زيداً وإنما ضربت غلامه وولده . قيل هذا الذى شنعت به بعينه جائز ألا تراك تقول إنما ضربت زيداً لضربك لغلامه ، وأهنته بإهانتك ولده ، وهذا باب إنما يصلحه ويفسده المعرفة به ، فإن فهم عنك فى قولك ضربت زيداً أنك إنما أردت بذلك ضربت غلامه أو أخاه أو نحو ذلك جاز ، وإن لم يفهم عنك لم يجز كما أنك إن فهم بقولك أكلت الطعام أكلت بعضه لم يحتج إلى البدل . وإن لم يفهم عنك وأردت إفهام المخاطب إياه لم تجد بداً من البيان وأن تقول بعضه أو نصفه أو نحو ذلك ؛ ألا ترى أن الشاعر لما فهم عنه ما أراد بقوله .

صبحن من كاظمة الحصن الخرب • يحملن عباس بن عبد المطلب

وإنما أراد عبد الله بن عباس ، ولو لم يكن من الثقة بفهم ذلك لم يجد بداً من البيان ، وعلى ذلك قول الآخر • عليم بما أعيا النطاسى حذيما • وإنما أراد ابن حذيم قال : ويدل على إلحاق المجاز بالحقيقة عندهم وسلوكه طريقتهم فى فى نفوسهم أن العرب قد وكدته كما وكدت الحقيقة ، وذلك قول الفرزدق :

عشية سال المربدان كلاهما سحابة موت بالسيوف الصوارم

وإنما هو مربد واحد فثناه مجازاً لما يتصل به من مجاوره ؛ ثم إنه رفع ذلك

ووكده وإن كان مجازاً ، وقد يجوز أن يكون سمى كل واحد من جانبيه مربداً .

وقال الآخر :

إذا البيضة الصماء عضت صفيحة   بحرباتها صاحت صياحا وصلت

فأكد صاحت وهو مجاز بقوله (صياحاً) وأما قول الله عز وجل (وكلم الله موسى تكليما) فليس هو من باب المجاز ؛ بل هو حقيقة قال أبو الحسن : خلق الله كلاماً فى الشجرة فكلم به موسى ، وإذا أحدثه كان متكلما به ، وأما أن يحدثه فى فم أو شجرة أو غيرهما فهو شىء آخر ، لكن الكلام واقع ، ألا ترى أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة لكونه متكلما لا غير ، لا لأنه أحدثه من آلة نطقه ، وإن كان لا يكون متكلما حتى يحرك به آلة نطقه .

فإن قلت : أرأيت لو أن أحدنا عمل له مصوتة وحركها واجتزأ بأصواتها عن أصوات الحروف المقطعة المسموعة فى كلامنا ، أكنت تسميه متكلما وتسمى تلك الأصوات كلاماً ، وذلك المصوت به متكلما ، وذلك أنه ليس فى قوة البشر أن يوردوا الكلام بالآلات التى يصنعونها على سمت الحروف المنطوق بها وصورتها لعجزهم عن ذلك ؛ وإنما يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفها فلا تستحق لذلك أن تكون كلاما ، ولا يكون الناطق بها متكلما ، كما أن الذى يصور الحيوان تجسيما وتزويقاً لا يقال خالقاً للحيوان ، وإنما يقال مصوراً وحاك ومشبه ؛ وأما القديم سبحانه فإنه قادر على إحداث الكلام على صورته الحقيقية وأصواته الحيوانية فى الشجرة والهواء وما شاء .

وهذا فرق .

فإن قلت : فقد أحال سيبويه قولنا اشرب ماء البحر ، وهذا منه حظر المجاز الذى أنت مدع شياعه وانتشاره .

قيل : إنما أحال ذلك على أن المتكلم يريد به الحقيقة ، وهذا مستقيم ، إذ الإنسان الواحد لا يشرب ماء البحر كله ، فأما إن أراد به بعضه ثم أطلق اللفظ ولا يريد به جميعه فلا محالة فى جوازه ، ألا ترى إلى قوله :

نزلوا بالعمره يسيل عليهم   ماء الفرات يجىء فى أطواد

إنه لم يرد جميعه لأنه قد يمكن أن يكون بعض مائه محتاجاً قبل وصوله إلى أرضه بشرب أو سق زرع ونحوه ، فسيبويه إنما وضع اللفظ فى هذا الموضع على أصل وضعه فى اللغة من العموم ، واجتنب المستعمل فيه من الخصوص ، ومثل توكيده المجاز فيما مضى، قولنا قام زيد قياماً وجلس جلوساً . فقد قدمنا الدليل على أن قام وقعد مجاز ، وهو مع ذلك يوكد بالمصدر ، وكذلك يكون قوله (وكلم الله موسى تكليما) من هذا الوجه مجازاً على ما مضى .

ومن التوكيد فى المجاز قوله تعالى (وأوتيت من كل شيء) ولم تؤت لحية رجل ولا ذكره . قال : ووجه هذا عندى أن يكون مما حذفت صفته ، حتى كأنه قال (وأوتيت من كل شيء) تؤتاه المرأة الملكة ، ألا ترى أنها لو أوتيت لحية وذكراً لم تكن امرأة أصلا ، ولما قيل فيها (وأوتيت) وقيل فيها (وأوتى) ومنه قوله تعالى (خالق كل شيء) وهو سبحانه شيء ، وهو مما يستثنيه العقل ببديهته ولا يحوج إلى التشاغل باستثنائه ، فإن الشيء كائناً ما كان لا يخلق نفسه .

فأما قوله تعالى (وفوق كل ذى علم عليم) فحقيقة لا مجاز ، وذلك أنه سبحانه ليس عالماً بعلم ، فهو إذاً العليم الذى فوق ذوى العلوم أجمعين . ولذلك لم يقل وفوق كل عالم عليم ، لأنه سبحانه عالم ولا عالم فوقه .

فإن قلت : ليس قوله (وأوتيت من كل شيء) ، (وفوق كل ذى علم عليم) اللفظ المعتاد للتوكيد (قيل) هو وإن لم يأت تابعاً على سمة التوكيد فإنه بمعنى التوكيد . ألا ترى أنك إذا قلت عممت بالضرب جميع القوم ، ففائدته فائدة قولك ضربت القوم كلهم ، فإذا كان المعنيان واحداً كان ما وراء ذلك لغواً غير معتد به » هذا آخر كلامه » .

والكلام عليه من وجوه (أحدها) أن تعلم أن هذا الرجل وشيخه أبا على من كبار أهل البدع والاعتزال المنكرين لكلام الله تعالى وتكليمه فلا يكلم أحداً البتة ، ولا يحاسب عبـــاده يوم القيامة بنفسه وكلامه ، وأن القرآن والكتب السماويه مخلوق من بعض مخلوقاته ، وليس له صفة تقوم به ، فلا علم

له عندهم ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا سمع ولا بصر ، وأنه لا يقدر على خلق أفعال العباد ، وأنها واقعة منهم بغير اختياره ومشيئته ، وأنه شاء منهم خلافها وشاءوا هم خلاف ما شاء ، فغلبت مشيئتهم مشيئته ، وكان ما شاءوه هم دون ما شاء هو ، فيكون مالا يشاء ويشاء ما لا يكون ، وهو خالق عند هذا الضال المضل وعالم مجازاً لا حقيقة والمجاز يصح نفيه ، فهو إذاً عنده لا خالق ولا عالم إلا على وجه المجاز ، فمن هذا خطؤه وضلاله فى أصل دينه ومعتقده فى ربه وإلهه ، فما الظن بخطئه وضلاله فى ألفاظ القرآن ولغة العرب ، فحقيق بمن هذا مبلغ علمه ونهاية فهمه أن يدعى أن أكثر اللغة مجاز ويأتى بذلك الهذيان ولكن سنة الله جارية أن يفضح من استهزأ بحزبه وجنده ، وكان الرجل وشيخه فى زمن قوة شوكة المعتزلة ، وكانت الدولة دولة رفض واعتزال، وكان السلطان عضد الدولة ابن بويه وله صنف أبو على (الإيضاح) وكان الوزير اسماعيل ابن عباد معتزلياً وقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد معتزلياً (وأول) من عرف منه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجازهم المعتزلة والجهمية . وهذا الوجه مقدمة بين يدى رد ما فى كلامه من باطل ، فإنه يشتمل على حق وباطل .

الوجه الثانى : إن ما ادعى فيه إنه مجاز دل على المراد منه مطلقاً من غير توقفه على قرينة ، وهذا حد الحقيقة عندهم ، فإن المعنى يسبق إلى الفهم من هذا اللفظ بمجرده ولا يصح نفيه ولا يتوقف على قرينة ، فكيف يكون مجازاً ، فإن قال : بل تركيبه مع المسند إليه واتصاله بالمفعول والحال والتمييز والتوابع والاستثناء ونحوها من القرائن التى تدل على المعنى . قيل له : فلا يخلو كلام مفيد من هذا التركيب البتة ، أفتقول إن الجميع مجاز أو النصف مجاز والنصف حقيقة فإن قلت فى الجميع مجاز كنت مبطلا رافعاً للحقيقة بالكلية ومدع على خطاب الله ورسوله وخطاب الأمم أنه كله مجاز لا حقيقة ، ويكفيك هذا جهلا وكذباً .

وإن قلت : بل البعض حقيقة والبعض مجاز قيل لك : فما ضابط ذلك ولا يمكنك أن تأتى بضابط أبداً ، وقد أغلقت على نفسك باب الحقيقة بالكلية ، فإن كل لفظ تقر بأنه حقيقة يلزمك فيه نظير ما ادعيت انه مجاز ، ولا شىء أبلغ

من خلق الله تعالى وعلم الله ، والله خالق كل شيء ، وقد ادعيت انه مجاز لا حقيقة ولا شيء أظهر من طلوع الشمس على الخلائق عياناً جهرة ، فإذا رآها الناس وقالوا طلعت الشمس ، كان هذا عندك مجازاً على أن الشمس لم يحصل منها جميع أفراد طلوع الماضي والحاضر والآتي في آن واحد ، وذلك عندك هو الحقيقة ، فإذا كان هذا كله مجازاً عندك فما الظن بغير ذلك من الألفاظ .

الوجه الثالث : إن الفعل لا عموم له ولا دلالة له على وحدة ولا كثرة ولا عموم ولا خصوص ، بل هو دال على القدر المشترك من ذلك كله وهو مطلق الحقيقة ، فإذا أرادوا تقييده بشيء من ذلك أتوا بما يدل على مرادهم ، فيأتون في المرأة بتاء التأنيث نحو ضربت ، وفي المرأتين بلفظ التثنية ، وفي الجمع بما يدل على ذلك ، والجميع حقيقة ، فدعواك إن ضربت موضوع لجميع أفراد الضرب الموهومة التي لا تدخل تحت الحصر ، كذب على اللغة ، فإن العرب لم تضع الفعل كذلك البتة ولا أفادته به ولا دلت عليه ، وإنما وضعت الفعل بالإخبار عن فعل صدر عن الفاعل أو يصدر منه أو يطلبه . يوضحه :

الوجه الرابع : إن دلالة الماضي والمضارع والأمر على المصدر واحدة ، فلو كان (ضربت) موضوعاً لجميع أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها لكان الضرب كذلك فيكون موضوع لفظة اضرب أوقع كل فرد من أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها الموهومة في جميع الماضي والحاضر والمستقبل إلى مالا نهاية له ، وأي فرية على اللغة وأوضاعها أعظم من ذلك ؟ وهذا أمر يقطع العاقل بأن هذا لم يخطر على بال المتكلم ولا السامع ، ولا قصده الواضع أصلا ، ومن نسب الأمر به إلى ذلك فقد نسبه إلى أعظم الجهل وإلى العجز عن التكلم بالحقيقة ، فإنه لا سبيل له عند هذا القائل إلى التخلص من المجاز والتكلم بالحقيقة البتة ، فإن غاية ما يقدر أن يقال أوقع فرداً من أفراد الضرب على جزء من المضروب ، ومع هذا فلم يتخلص عنده لأن أوقع فعل وهو دال عنده على جميع أنواع الإيقاع في الماضي والحاضر والأمر . يوضحه :

الوجه الخامس : إن هذا يستلزم تعجيز الخالق عن التكلم بالحقيقة أمراً

أو خبراً ، فإن أوامره سبحانه كلها بالأفعال وإخباره عن نفسه وخلقه عامة بالأفعال ، وقد صرح هذا بأنها مجاز ، فقد عجز الله بأن يأمر بلفظ الحقيقة أو يخبر عن نفسه أو عن أحد من خلقه بلفظ حقيقة ، فإن قوله (أقيموا الصلاة واتقوا الله وآمنوا واسمعوا ، وجاهدوا واصبروا . واذكروا الله . وارهبون واخشون ، وادعونى) وأمثال ذلك عندهم مجاز فلو أراد أن يأمر بلفظ الحقيقة أو يخبر عن نفسه أو عن فعله أو عن فعل خلقه بها ، ماذا يقول سبحانه حتى يكون متكلما بالحقيقة ، وكذلك قوله لرسوله ﷺ (قل هو الله أحد) و (قل يا أيها الكافرون) و (قل أعوذ برب الفلق) وأضعاف ذلك كله مجاز ، وكذلك فى جانب الخبر نحو (وإذ قال ربك للملائكة . وقالت الملائكة ، وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (إلا إبليس أبى واستكبر) وأكثر من مائة ألف فعل ومائة ألف خبر . فإذا كانت هذه مجازاً عندك فكيف يصنع من أراد أن يتكلم بالحقيقة .

الوجه السادس : قوله ويدل على انتظامه لجميع جنس المصدر أنك تعمله فى جميع أجزاء ذلك الفعل نحو قمت قومة وقومتين ومائة قومة ، وقياماً حسناً وقبيحاً .

وهذا من أعظم ما يبطل قوله ، فإن العرب وضعته مطلقاً غير عام بل صالحاً للعمل فى الواحد والإثنين ، والكثير والقليل، وهو فى كل ذلك حقيقة لم يخرج عن موضوعه ويستعمل فى غيره . والعجب إنك صرحت فى آخر كلامك بأنه موضوع لصلاحيته لذلك كله ، فدل على أنه ليس بموضوع للعموم فبطل قولك إنه موضوع لجميع الجنس بقولك إنه موضوع لأن يكون صالحاً للواحد والإثنين والقليل والكثير ، وهذا هو الحق وهو ينفى المجاز ويبين إنه حقيقة فى الجميع ، وهذا الذى يعقله بنو آدم .

وأما استدلالك على ذلك بأعمال الفعل فيه فمن أعجب العجب فإنه يعمل فى المرة الواحدة والمرتين والمرات والمطلق والعام ، فإن كان إعماله فى العام نحو يظنان كل الظن ، وبابه دليل على أنه موضوع له ، فهل كان إعماله فى الخاص

دليلا على أنه موضوع له ، فما خرج عن موضوعه حيث أهمل ، وهذا ظاهر بحمد الله .

الوجه السابع : قول أبي علي إن قام زيد بمنزلة خرجت فإذا الأسد ، تعريفه هنا تعريف جنس ، كقولك الأسد أشد من الذئب ، وإنك لا تريد خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب . وإنما تريد فإذا واحد من هذا الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً .

خطأ منه ووهم ظاهر ينقض آخر كلامه فيه أوله ، فإنه صرح أولا بأن التعريف المذكور هنا تعريف الجنس وهذا حق ، فإن التعريف ثلاثة أنواع تعريف الشخص وتعريف الجنس وتعريف العموم ، وليس المراد تعريف الشخص ولا تعريف العام قطعاً ، وكل واحد من هذه الأنواع حقيقة فيما استعمل فيه ، وليس لفظ الأسد في قولك خرجت وإذا الأسد لفظ جماعة وضع على الواحد حتى يكون مجازاً ، بإن اسم الجنس المعرف باللام لم يوضع الجماعة حتى يكون استعماله في الواحد المطلق مجازاً ، ولو كان استعماله في التعريف المطلق مجازاً لكان استعماله في التعريف الشخصي أولى بالمجاز لأنه أبعد عن العموم من تعريف الجنس ، فيكون كل اسم معرف باللام التي للعهد والجنس مجازاً ، وهذا لا يقوله من يدري ما يقول . يوضحه :

الوجه الثامن : إن هذا قلب للحقائق ، فإن الأصل في اللام أن تفيد تعريف الماهية فالعهد بها أولى من الجنس لكمال التعريف به ، والجنس أولى بها من العموم لأنها تفيد الماهية الذهنية ، فهي في الحقيقة للعهد الذهني ، فإنه نوعان : شخصي وجنسي ، فالقائل اشتر اللحم واستق الماء ، يريد باللام تعريف الجنس المعهود بينه وبين المخاطب ، كما أن القائل إذا قال : قال الرجل: ودخلت البيت يريد تعريف الشخص المعهود بينه وبين المخاطب ، فمن ادعى أنهم نقلوا هذا اللفظ من الجمع إلى الواحد فهو مخطيء . يوضحه :

الوجه التاسع : وهو أن أكثر الناس لا يرون المفرد المعرف باللام من ألفاظ العموم بحال ، وإنما يثبتون العموم للجمع المعرف باللام سواء كان جمع

قلة نحو المسلمين والمسلمات أو جمع كثرة نحو الرجال والعباد ، فالأسد بمنزلة الرجال وإذا كان ليس من ألفاظ العموم فلم يوضع فى غير موضعه، ولا استعمل إلا فى موضوعه ، ومن يجعله للعموم من أهل الأصول والفقهاء يقولون إنما يكون للعموم حيث يصلح أن تخلف اللام فيه كل نحو قوله تعالى (إن الإنسان لفى خسر) ونحو قوله (إن الانسان خلق هلوعاً) ولهذا صح الاستثناء منه ، وذلك حيث لا يكون عهد القرينة والسياق دالا على إرادة جميع أفراد الجنس. وهذا منتف فى قولك (خرجت فإذا الأسد) فهو إنما يدل على العموم بقرينة، كما يدل على العهد بقرينة ، فدعوى المجاز فى بعض موارده دون بعض تحكم بارد لا معنى له ؛ ودعوى المجاز فى جميعها باطل ، فلم يبق إلا أنه حقيقة حيث استعمل وهو الصواب ،

الوجه العاشر : قوله (خرجت فإذا الأسد) اتساع وتوكيد وتشبيه ، أما الاتساع فإنه وضع اللفظة المعتادة للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلأنه عظم قدر ذلك الواحد بأن جاء باللفظة على اللفظ المعتاد للجماعة . وأما التشبيه فلأنه شبه الواحد بالجماعة .

ثم قال : وإذا كان كذلك فمثله قعد جعفر وانطلق محمد ، وجاء الليل وانصرم النهار - خطأ من وجهين (أحدهما) أنه مبنى على أن الأسد دل على الجمع ؛ وأنه تجوز فاستعمله فى الواحد ، وقد عرفت ما فيه (الثانى) إنه لو صح له ذلك لم يكن قعد جعفر ، وانطلق محمد ، وجاء الليل مثله ، فإن هذه الأفعال لا تدل على قعود وانطلاق ومجيء عام لكل فرد البتة ؛ بحيث يكون استعمالها فيمن وجد منه بعض ذلك الجنس مجازاً ، فليس ثم دلالتان عامة وخاصة بخلاف الأسد ؛ فإنه يمكن تقدير دلالته عامة وخاصة له ، فإذا استعمل فى أحدهما يكون استعماله له فى غير مدلوله الآخر ، فكيف يمكن مثل ذلك فى الأفعال؟ فهل يعقل ذو تحصيل لقام وقعد وانطلق دلالتين قط عامة وخاصة ، وليس العجب من تسويد الورق بهذا الهذيان ، وإنما العجب من أذهان تقبله وتستحسنه .

الوجه الحادى عشر : قوله: وكذلك أعمال القديم نحو: خلق الله السموات والأرض وما كان مثله .

(فيقال) الله أكبر كبيراً ، والحمد لله كثيراً . وسبحان الله عما يقول الجاحدون لخلقه وربوبيته ، وتعالى علواً كبيراً ، وقبح الله قولا يتضمن أن يكون خالقاً مجازاً لا حقيقة ، وأن يكون خلق الله السموات والأرض مجازاً لا حقيقة . ومن هنا قال السلف الذين بلغتهم مقالة هؤلاء أنهم شر قولا من اليهود والنصارى ، وقالوا إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكى كلام هؤلاء . وقالوا إنهم مليشون معطلون نافون للمعبود عز وجل « مليشون » أى يصفونه بصفة لا شىء .

الوجه الثانى عشر : إن المجاز لا بد أن يكون له استعمال فى الحقيقة أو وضع سابق وإن لم يستعمل عند القائلين به ؛ فيكون للفظ جهتان (جهة) حقيقة (وجهة) مجاز كالأسد والحمار ونحو ذلك يتجوز به من حقيقته التى وضع لها أولا إلى مجازه الذى استعمل فيه ثانياً لعلاقة بينهما . فأين سبق لقولنا خلق الله السموات الأرض ، وعلم الله ما تكسب كل نفس ،استعماله فى غير هذا المفهوم ليكون إطلاقه عليه بطريق المجاز ؛ فلم يستعمل خلق إلا فى موضوعه الأصلى ولا اسم الله إلا فى موضوعه ، ولا السموات والأرض إلا فى موضوعهما، فإما أن يكون هذا القائل يرى المجاز فى النسبة كما يختاره جماعة من الناس . أو ليس ممن يرى المجاز فى النسبة. فإن لم ير فى النسبة مجازاً . فالمفردات مستعملة فى موضوعاتها ولا مجاز فى النسبة . فكيف يكون خلق الله مجازاً . أو إن كان ممن يرى المجاز فى النسبة ، كأنبت الماء البقل . فأضاف الإنبات إلى الماء وليس له فى الحقيقة فهذه النسبة فى قولنا خلق الله أصدق النسب الحقيقية التى إن كانت مجازاً لم يتصور أن يكون فى الكلام نسبة حقيقة البتة . لا فى القديم ولا فى الحديث . وهذا من أعظم الضلال .

الوجه الثالث عشر : إنه ليس فى المعلومات أظهر من كون الله خالقاً . ولهذا أقرت به جميع الأمم . مؤمنهم وكافرهم . ولظهور ذلك وكون العلم به

بديهيا فطرياً احتج الله به على من أشرك به فى عبادته فقال (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) فى غير موضع من كتابه فعلم أن كونه سبحانه خالقاً من أظهر شىء عند العقول فكيف يكون الخبر عنه بذلك مجازاً وهو أصل كل حقيقة فجميع الحقائق تنتهى إلى خلقه وإيجاده ، فهو الذى خلق وهو الذى علم كما قال تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم) فجميع الموجودات انتهت إلى خلقه وتعليمه . فكيف يكون كونه خالقا عالما مجازاً ؟ وإذا كان كونه خالقاً عالما مجازاً لم يبق له فعل حقيقة ولا اسم حقيقة. فصارت أفعاله كلها مجازات . وأسماؤه الحسنى كلها مجازات .

الوجه الخامس عشر : قوله : ألا ترى أنه لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا . ولو كان خالقاً حقيقة لا محالة لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا.

كلام باطل على أصل أصحابه القدرية وعلى أصل أهل السنة ، بل على أصول جميع الطوائف فإن جميع أهل الإسلام متفقون على أن الله خالق حقيقة لا مجازا بل وعباد الأصنام وجميع الملل . وأما اخوانه القدرية فإنهم قالوا أنه غير خالق لأفعال الحيوان الاختيارية فإنه لا يقول أحد منهم أنه خالق السموات والأرض وما بينهما مجازاً لكونه غير خالق لأفعال الحيوان فإنها لم تدخل تحت قوله (خلق الله السموات والأرض) بل لم تدخل عندهم تحت قوله (الله خالق كل شىء) وإن دخلت تحت هذا اللفظ فهو عندهم عام مخصوص بالعقل نحو قوله (وأوتيت من كل شىء) (وتدمر كل شىء) فإن ادعوا المجاز فهم يدعونه فى مثل هذا لكونه عاما مخصوصاً وأما نحو قوله (خلق الله السموات والأرض) فلم يقل أحد قط أنه مجاز قبل ابن جنى بناء على ما أصله من الأصل الفاسد : أن الفعل موضوع لجميع أفراد المصدر ؛ فإذا استعمل فى بعضها كان مجازاً .

الوجه السادس عشر : أنه أثبت المجاز بانكار عموم قدرة الله تعالى ومشيئته للكائنات ، وإثبات عدة خالقين معه فكان دليله أخبث من الحكم المستدل عليه ،

وقد اتفقت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وجميع كتب الله المنزلة على إثبات القدر ، وان الله تعالى على كل شيء قدير وأنه خالق كل شيء ، وأنه بكل شيء عليم . وأنه كتب فى الذكر كل شيء . وأنه ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لايكون فى ملكه ما لا يشاء ، وأنه لو شاء لما عصاه أحد ، ولو شاء لآمن من فى الأرض كلهم ، وأنه أعان أهل طاعته بما لم يعن به أهل معصيته . ووفق أهل الايمان لما لم يوفق له أهل الكفر ، وأنه هو الذى جعل المسلم مسلماً ، وأنه يضل من يشاء و يهدى من يشاء .

وبالجملة فلا يخرج حادث من الأعيان والأفعال عن قدرته وخلقه كما لا يخرج عن علمه ومشيئته . هذا دين جميع المرسلين ، فاستدل هذا القائل على أن خلق الله السموات والأرض مجاز بانكار ذلك ودفعه وإخراج أشرف ما فى ملكه عن قدرته وهو طاعات أنبيائه ورسله وأوليائه وملائكته ، فلم يجعل قادراً عليها ولا خالقا لها ، وكان سلفه الأولون يقولون لا يعلمها قبل كونها ، فانظر إلى إثبات المجاز ماذا جنى على أهله وإلى أين ساقهم وماذا هدم من معاقل الإيمان ، وأعجب من هذا الحكم ودليله .

الوجه السابع عشر : قوله : وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضاً لأنه ليست الحال التى علم الله عليها قيام زيد هى الحالة التى علم عليها قعود عمر .

يريد أنه ليس لله علم فى الحقيقة كما صرح به بقوله : ولسنا نثبت لله سبحانه علما لأنه عالم بنفسه ، وهذه مسألة إنكار صفات الرب سبحانه وأنه لا علم له ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا إرادة فلا يقولون عالم بعلم ولا قادر بقدرة ولا سميع بسمع ، ويقولون يعلم ويسمع ويقدر بلا علم ولا قدرة ولا سمع ، وإذا كان كذلك فكان قولنا علم الله قيام زيد مجازاً عندهم إذ لا علم له وعلمه فعل يدل على المصدر والصفة وليس فى نفس الأمر عندهم لله علم ولا قدرة فجاء المجاز وانتفت الحقيقة .

فيقال لهم : قولكم أن الحال التى علم الله عليها قيام زيد ليست هى الحال التى علم الله عليها قيام عمر ، هذه الحال أمر وجودى أم عدمى فان كانت عدمية فهى لا شيء

كاسمها ، وإن كانت وجودية فإما أن تقوم بالعالم أو بالمعلوم أو بنفسها ، وقيامها بنفسها محال لأنها معنى ، وقيامها أيضاً بالمعلوم محال لأنها لو قامت به لكان هو العالم المدرك فتعين قيامها بالعالم ، وهذه هى صفة العلم التى أنكرتموها ، وهذا مما لا سبيل لكم إلى دفعه ، ولهذا لما أقر به ابن سينا ألزمه ابن الخطيب بثبوت الصفات إلزاماً لا محيد له عنه ، فجاء ثور طوس وعلم ان ذلك يلزمه ففر إلى ما اضحك منه العقلاء وقال : أقول أن العلم هو نفس المعلوم ، فأعجب من ضلال هؤلاء القوم وفساد عقولهم أيكون الضارب هو نفس المضروب والشاتم نفس المشتوم ، والذابح هو نفس المذبوح ، والناكح هو نفس المنكوح ؟ هذا أشد مناقضة للمعقول من قول من قال الخلق نفس المخلوق ، فهؤلاء جعلوا الفعل هو عين المفعول ؛ ولم يثبتوا للفاعل فعلا يقوم به ؛ وهذا جعل العلم نفس المعلوم ؛ لم يجعل للعالم علماً يقوم به .

الوجه الثامن عشر : قولك : وكذلك أيضاً ضربت عمر مجاز من غير جهة التجوز فى الفعل وانك انما فعلت بعض الضرب لا جميعه ولكن من جهة أخرى وهى انك انما ضربت بعضه لا جميعه .

فيقال : الأمر ، ان كان كذلك فإن العرب لم تضع لفظة ضربت زيداً لغير هذا المعنى ثم نقلته إلى غيره حتى يكون مجازا فيه ؛ بل لم تضعه ولم تستعمله قط إلا فيما يفهم منه كل أحد : فدعوى ان ذلك مجاز كذب ظاهر على اللغة ، فلو أنهم وضعوا ضربت زيدا لوقوع الضرب على جميع أجزائه الظاهرة والباطنة ثم نقلوه إلى استعماله فى ايقاعه على جزء من أجزاء بدنه أمكن ان يكون مجازاً فيه ؛ بل استعماله فى هذا المفهوم لا يختص اللغة العربية بل جميع الأمم على اختلاف لغاتها لا يريدون غير هذا المفهوم فدعوى ان الحقيقة التى وضع لها اللفظ تخالف ذلك دعوى كاذبة ، بل حقيقة هذا اللفظ التى وضع واستعمل فى كل لسان هى امساس بعض المضروب بآلة الضرب ؛ لا يعرف له حقيقة غير ذلك البتة .

الوجه التاسع عشر ان الأفعال تختلف باختلاف محالها ومتعلقاتها فنها

ما يكون الفعل فيه شاملا لجميع أجزاء المفعول ظاهره وباطنه كقولك خلق الله زيداً وأوجده وكونه وأحدثه . ومنها ما يقع الفعل فيه على ظاهر المحل دون باطنه كقولك اغتسل زيد، ومنها، مايقع على باطنه دون ظاهره نحو فرح زيد ورضى وغضب وأحب وأبغض ،ومنها ، ما يقع على بعض جوارحه نحو قام وتكلم وأحدث وأبصر وجامع وقبل وخالط وكتب ، فينسب الفعل فى ذلك كله إلى جملته وهو حاصل ببعض أعضائه ، ومن قال ان كل ذلك مجاز جاهر بالبهت والكذب ؛ فإن العرب لم تضع هذه الألفاظ قط لغير معانيها المفهومة منها ولم تنقلها عن موضعها إلى غيره .

ونظير هذا أن الصفات تجرى على موصوفاتها حقيقة فنها ما يكون لباطنه دون ظاهره كعالم وعاقل ومحب ومبغض وحسود ونحو ذلك ، ومنها مايكون صفة للظاهر دون الباطن كأسود وأبيض وأحمر وطويل وقصير ، ومنهامايعم الظاهر كله لهذه الصفات ، ومنها ما يخص بعضه كأعرج وأحدب وأشهل وأقرع وأخرس وأعمى وأصم ، وكذلك أسماء الفاعلين منها ما يعم جميع الذات كسائر ومنتقل ومنها ما يخص بعض الذات ككاتب وصانع ، والفعل صادق فى ذلك كله واسم الفعل حقيقة لا مجاز باتفاق العقلاء ، ولم يشترط أحد فى وجود النسبة حقيقة أن يصدر الفعل عن اليد والرجل وجميع الأجزاء الظاهرة والباطنة وهذا كما أنه لايشترط فى الفاعل فلا يشترط فى المفعول أن يعم الفعل أجزاءه جميعها بل من الأفعال ما يعم جميع المفعول نحو أكلت الرغيف ومنها ما يختص بجزء من أجزائه نحو قطعت الخشب والعمامة إذا أوقعت القطع فى وسطها أو جزء منها ، ولو حاول إنسان فى ذلك لكونه مجازاً وقال ما قطع الخشب ولا العمامة لعد كاذباً ، ولما قال الله تعالى لموسى (اضرب بعصاك البحر) لم يفهم موسى أن حقيقة ذلك ضرب جميع أجزاء البحر بعصاه بل الذى امتثله هو حقيقة الضرب المأمور به ؛ وعندهم ان هذا مجاز من جهة الضرب ومن جهة العصا ومن جهة المضروب ، وطريق التخلص إلى الحقيقة عندهم فى مثل هذا إن يأتى بكلام فى غاية العى والاستكراه تعالى الله عنه علواً كبيراً .

فيقول أوقع فردا من أفراد الضرب بجزء من أجزاء عصاك على جزء من أجزاء البحر ؛ فهذه السماجة والغثاثة عندهم هى الحقيقة — وتلك الفصاحة والبلاغة عندهم هى المجاز .

وقد زعم بعض المتحذلقين أن قولك جاء زيد وكلمت زيدا ونحوه مجاز من وجه آخر وهو أن زيدا اسم لهذا الموجود وهو من وقت الولادة إلى الآن قد ذهبت أجزاؤه واستخلف غيرها فإنه لا يزال فى تحلل واستخلاف فليس زيد الآن هو الموجود وقت التسمية فقد أطلق الإسم على غير ما وضع له اللفظ أولا ، وأثبت هذا المتحذلق المجاز فى الاعلام بهذه الطرائق ؛ وعلى هذا التقدير فيكون محمد رسول الله مجازاً أيضاً من هذا الوجه ، ويكون كل اسم لمسمى من بنى آدم مجازاً ولا يتصور أن يكون حقيقة البتة ؛ وكفى بهذا القول سخفا وحمقا .

وتكايس بعضهم وأجاب عنه بأن قال : زيد اسم للنفس الناطقة وهى لا تتحلل ولا تتغير بل هى ثابتة من حين الولادة إلى حين الموت ، فلزمه ماهو أطم من ذلك وهو أن يكون رأيت زيداً وضربت زيداً أومرض زيد وأكل وشرب وركب وقام وقعد كله مجاز فإن الرؤية إنما وقعت على البدن لا على النفس وكذلك الضرب وبقية الأفعال .

والمقصود أن جعل ذلك كله مجازا خبط محض فإنه لا حقيقة للفظ سوى ذلك ولا يعرف له حقيقة خرج عنها إلى هذا الاستعمال حتى تصح دعوى المجاز فيه ، بل هكذا وضع ، وهكذا استعملته العرب ، وجميع الأمم على اختلاف لغاتها ، وليس لها عندهم مفهوم حقيقى ومفهوم مجازى ، وأما كون أجزاء البدن فى التحلل والاستخلاف فذلك أمر طبيعى لا تعلق له بالحقيقة والمجاز ، وإنما فسدت العلوم لما دخل فيها مثل هذه الهذيانات .

الوجه العشرون : قوله : إذا عرفت التوكيد ولم وقع فى الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم وكليهما عرفت منه حال سعة المجاز فى الكلام .

فيقال له : ليس ذلك من أجل المجاز ؛ كما أن التوكيد الذى يلحق الكلام

من أوله بأن وبالقسم بلام ، والابتداء — ليس لرفع المجاز نحو (إن الله غفور رحيم) ولأنت تفرى ما خلقت (وتالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك) وإنما هو الاعتناء به وتقويته فى قلب السامع وتثبيت مضمونه ، وكذلك ما يلحقه فى آخره من التأكيد بالنفس والعين وكل وأجمع ، كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) فإن اللفظ بمجموعه دال على نسبة الفعل إلى كل فرد من أفراد الملائكة ، هذا حقيقته ، وتكون دلالته على المجموع كدلالة المقيد ببعض على ما قيد به ، نحو قوله (قم الليل إلا قليلا نصفه) فهذا حقيقة فى الجميع ؛ وهذا حقيقة فى النصف ، فإن أطلق حمل على ما يدل عليه اللفظ من عموم أو إطلاق أو عهد (فالأول) كقوله (يوم يقوم الناس لرب العالمين) وقوله (قل أعوذ برب الناس) (والثانى) كقوله (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) وقوله (تنزل الملائكة والروح فيها) وقوله (يوم يرون الملائكة ، وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة) (والثالث) كقوله (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا) فهؤلاء ملائكة معينون وهم الذين أنزلهم الله تعالى يوم بدر للقتال مع المؤمنين ، واللفظ حقيقة فى كل موضع هذه المواضع مؤكدها ومجردها ، وعامها ومطلقها ، فيأتى المتكلم باللفظ المطابق للمعنى الذى يريده ، ولو أتى بغيره لم يكن قاصداً لكمال البيان . فقد ظهر لك أن وقوع التوكيد فى هذه اللغة أقوى دليل على الحقيقة وقصدها عند الإتيان به وعند حذفه بحسب غرض المتكلم .

الوجه الحادى والعشرون : قوله (وكذلك أيضاً حذف المضاف مجاز . وقد كثر ، حتى إن فى القرآن الذى هو أفصح الكلام منه أكثر من ثلاثمائة موضع) جوابه من وجهين (أحدهما) أن أكثر المواضع حتى ادعى فيها الحذف فى القرآن لا يلزم فيها الحذف ولا دليل على صحة دعواه كقوله (وكم من قرية أهلكناها) (وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله) إلى أمثال ذلك ، فادعى أهل المجاز أن ذلك كله من مجاز الحذف ؛ وأن التقدير فى ذلك كله أهل القرية ؛ وهذا غير لازم ؛ فإن القرية اسم للقوم المجتمعين

فى مكان واحد . فإذا نسب إلى القرية فعل أو حكم عليها بحكم أو أخبر عنها بخبر كان فى الكلام ما يدل على إرادة المتكلم من نسبة ذلك إلى الساكن أو المسكن ، أو هو حقيقة فى هذا وهذا ، وليس ذلك من باب الاشتراك اللفظى ، بل القرية موضوعة للجماعة الساكنين بمكان واحد ، فإذا أطلقت تناولت الساكن والمسكن ، وإذا قيدت بتركيب خاص واستعمال خاص كانت حقيقة فيما قيدت به ، فقوله تعالى (ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة) حقيقة فى الساكن .

وكذلك لفظة القرية فى عامة القرآن إنما يراد بها الساكن تأمله ، وقد يراد بها المسكن خاصة ؛ فيكون فى السياق ما يعينه كقوله تعالى(أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها) أى ساقطة على سقوتها ، وهذا التركيب يعطى المراد فدعوى أن هذا حقيقة القرية . وأن قوله (وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله) ونحوه مجاز تحكم بارد لا معنى له وهو بالضد أولى إذ قد أطرد استعمال القرية إلى الساكن ، وحقيقة الأمر أن اللفظة موضوعة للساكن باعتبار المسكن : ثم قد يقصد هذا دون هذا . وقد يرادان معاً فلا مجاز ههنا ولا حذف وتخلصت بهذا من ادعاء الحذف فيما شاء الله من المواضع التى زعم أنها تزيد على ثلاثمائة .

الوجه الثانى : إن هذا الحذف الذى يزعمه هؤلاء ليس بحذف فى الحقيقة فإن قوة الكلام تعطيه ولو صرح المتكلم بذكره كان عياً وتطويلا مخلا بالفصاحة كقوله (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى) قالوا هذا مجاز تقديره :ما أفاء الله من أموال أهل القرى ، وهذا غلط وليس بمجاز ، ولا يحتاج إلى هذا التقدير والمعنى مفهوم بدون هذا التقدير . فالقائل اتصل إلى من فلان ألف ؛ يصح كلامه لفظاً ومعنى بدون تقدير . فإن (من) للابتداء فى الغاية ، فابتداء الحصول من المجرور بمن ، وكذلك فى الآية .

(يوضحه) ان التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام بدونه ، فأما إذا استقام الكلام بدون التقدير من غير استكراه ولا إخلال بالفصاحة كان التقدير غير

مفيد ولا يحتاج إليه ، وهو على خلاف الأصل فالحذف المتعين تقديره كقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته . وان الله تواب حكيم) وقوله (ولوأن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أوكلم به الموتى) ونحو ذلك .

وأما نحو قوله (فأوحينا إلى موسى أن أضرب بعصاك البحر فانفلق) فليس هناك تقدير أصلا إذ الكلام مستغن بنفسه غير محتاج إلى تقدير : فإن الذى يدعى تقديره قد دل اللفظ عليه باللزوم ، فكأنه مذكور لأن اللفظ يدل بلازمه كما يدل بحروفه ، ولا يقال لما دل عليه دلالة التزام أنه محذوف . فتأمله فإنه منشأ غلط هؤلاء فى كثير مما يدعون فيه الحذف .

نعم ههنا قسم آخر مما يدعى فيه حذف المضاف وتقديره كقوله (وجاء ربك) أى أمره (وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) أى أمره وقوله (فأتى الله بنيانهم) أى أمره وقوله ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة » وأمثال ذلك . فهذا قد أدعى تقدير المضاف فيه ، ولكن دعوة مجردة مستندة إلى قاعدة من قواعد التعطيل ، وهى إنكار أفعال الرب تعالى ، وأنه لا يقوم به فعل البتة ، بل هو فاعل بلا فعل ، وأما من أثبت أن الرب فاعل حقيقة ، وأنه يستحيل أن يكون فاعلا بلا فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل عين المفعول ، بل هى حقائق معتبرة فاعل وفعل ومفعول . هذا هو المعقول فى فطر بنى آدم فإنه لا يحتاج إلى هذا التقدير ولا يجوزه ، فإن حذفه يكون من اب التلبيس ويرفع الوثوق بكلام المتكلم ، ويوقع التحريف ، فإنه لا يشاء أحد أن يقدر مضافاً يخرج به الكلام عن مقتضاه إلا فعل ، وارتفع الوثوق الفهم والتفهيم فيقدر الملحد فى قوله تعالى (وأن الله يبعث من فى القبور) مضافاً فديره أرواح من فى القبور ، وفى قوله تعالى (يحيى الموتى) أى أرواح الموتى قوله (ولله على الناس حج البيت) وأمثال ذلك مما يقدر فيه مضاف يخرج الكلام عن ظاهره .

فهذا مما ينبغى التنبه له ، وأنه ليس كل موضع يقبل تقدير المضاف ، ولا كل ماقبله جاز تقديره حتى يكون فى الكلام ما يدل على التقدير دلالة ظاهرة ،

ولا توقع اللبس بحيث لا يجد السامع بدأ من التقدير كما يقول القائل : سافرنا في الثريا أي في نوئها ، وجلسنا في الشمس ، أي في حرها ، وهذا مما يعلم بالسياق ، فكأنه مذكور لم يفت إلا التلفظ به . ومثل هذا لا يقال إنه مجاز ، فإن اللفظ بمجموعه دال على المراد ، والمتكلم قد يختصر ليحفظ كلامه ، وقد يبسط ويطيل ليزيد في الايضاح والبيان . والإيجاز والاختصار ، والاسهاب والاطناب طريقان للمتكلم ، يسلك هذه مرة وهذه مرة وهذا في كل لغة فإذا اختصر ودل على المراد لا يقال تكلم بالمجاز بوضعه :

الوجه الثاني والعشرون : إن أكثر ما يدعى فيه الحذف لا يحتاج فيه إليه ولا على صحة دعواه دليل سوى الدعوى المجردة ، فمن أشهر ما يدعى فيه الحذف التحريم والتحليل المضاف إلى الأعيان نحو (حرمت عليكم الميتة . وحرمت عليكم أمهاتكم . وأحلت لكم بهيمة الأنعام) ونظائره . قالوا لأن التحريم والإباحة والكراهة والإيجاب طلب لا يتصور تعلقه بالأعيان لاستحالة إيجاد المكلف لهما ، وإنما يتعلق بالأفعال الواقعة فيها ، فهي التي توصف بالحل والحرمة والكراهة

وأما الأعيان فلا توصف بذلك إلا مجازاً ، فإذا قال حرمت الميتة كان التقدير أكلها كما صرح به النبي ﷺ « إنما حرم عليكم من الميتة أكلها » ، وحرمت الخمر ، أي شربها ، والحرير أي لبسه ، وأمهاتكم . أي نكاحهن ، ولما كان في الكلام محذوف قالت طائفة لا يمكن إضمار كل فعل ، إذ العموم من عوارض الألفاظ . ودلالة الحذف والإضمار لا عموم لها ، فيكون مجملا .

وقالت طائفة : بل المقدر كالملفوظ ، فتارة يكون عاماً وتارة يكون خاصاً ، وهذا بحسب الفعل المطلوب من تلك العين . فتحريم ما يشرب تحريم شربه ، وما يؤكل تحريم أكله ، وما يلبس تحريم لبسه . وما يركب تحريم ركوبه . من غير أن توصف الأعيان بالحل والحرمة .

وقالت طائفة : هذا ثابت من جهة اللزوم وإلا فالتحريم والإباحة واقع على نفس الأعيان ، ويصح وصف الأعيان بذلك حقيقة باعتبار الألفاظ

المطلوبة منها . قالوا : وهذا كما توصف بأنها محبوبة أو مكروهة فى نفسها ، وإنما الحب والكراهة والبغض متعلق بأفعالنا فيها

قيل : هذا مكابرة ظاهرة ، فإنا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً محبة بعض الأعيان وبغض بعضها ، ويعلم كل عاقل صحة قول القائل هذا الشىء محبوب وهذا مكروه ، وذلك حقيقة لا مجاز . فأى عقل وشرع ولغة يمنع من اتصاف الأعيان أنفسها بكونها مباحة أو محرمة كما توصف بكونها محبوبة أو مكروهة.

وقول القائل إن الأعيان لا تدخل تحت الطلب يقال له : هذا من وهمك حيث ظننت أن تحريمها وتحليلها طلب لإيجادها وعدمها فإن هذا لا يفهمه أحد ولا يخطر ببال السامع أصلا . وإنما يفهم من كونها حلالا أو حراماً الإذن فى تناوله والمنع منه . هذا حقيقة اللفظ وموضوعه وعرف استعماله . والتركيب مرشد إلى فهم المعنى ، ولم يوضع لفظ التحريم والتحليل لإحداث الأعيان ولا إعدامها ولا استدعى تملك ولا فهمه أحد أصلا وإنما حقيقته ما يفهم المخاطب منه فله وضع وفيه استعمل . ومنه فهم . فإذا سمع المخاطب : هذه المرأة حرام عليك . لم يشك فى المعنى ولم يتوقف فهمه له على تقدير محذوف وإضمار مضاف . ولم يخطر باله أن هذا الكلام مجاز لا حقيقة .

ولما سمع المؤمنون قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) إلى آخرها لم يقع فى قلوبهم أن هذا مجاز ولا خطر ببالهم غير حقيقته ومفهومه . وهذا كله إنما نشأ من قبل المتوهلين المتكلفين . ألا ترى أن الذين نزل القرآن بلغتهم لم يختلفوا فى ذلك ولم يتكلفوا هذه التقادير . بل كانوا أفقه من ذلك وأصح أفهاماً وأعلى طباعاً . وإنما لهج المتأخرون بذلك لما نزلت مرتبتهم وتقاصرت أفهامهم وعلومهم من علوم أولئك .

وهل سمع عربى قط ولو من اجلاف العرب قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم - وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما - وأحل لكم ما وراء ذلكم) ونظائره فأصابهم ما أصاب هؤلاء من البحث عن كون ذلك حقيقة أو مجازاً أو مجملا لا يدرى المراد منه وهل توقف فى فهم المراد على إضمار

وحذف ثم فكر وقدر في تعيينه ؟ ولما قال سبحانه (وحرمنا عليه المراضع من قبل) فهم السامع المراد من غير أن يخطر بباله حذف ولا إضمار ، وكذلك قوله تعالى (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة) فإذا ظهر مراد المتكلم وفهم السامع فأى حاجة إلى دعوى محذوف يحكم على المتكلم أنه أراده ، وأنه لا يصح الكلام بدونه ، يوضحه .

الوجه الثالث والعشرون : ان الأعيان توصف بكونها طيبة وخبيثة ونافعة وضارة فكذلك توصف بكونها حلالا وحراماً ، إذ الحل والحرمة تبع طيبها وخبثها وكونها ضارة ونافعة كما قال تعالى (يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) ولا بد أن يكون الحلال طيباً فى نفسه ، والحرام خبيثاً فى نفسه ، فوصفه بكونه حلالا أو حراماً جار مجرى وصفه بكونه طيباً أو خبيثاً ، ودلالة تحريم العين وتحليلها على الفعل المتعلق بها من باب دلالة الالتزام .

وقد علمت ان ما يدل بالالتزام لا يقال فيه أنه محذوف مقدر فالقائل لغيره اصعد السطح قد دله بالالتزام على الصعود فى السلم ، ولا يقال أن فى الكلام مضمراً محذوفاً ، وهو بدون ذكره مجازاً ولو كان كذلك لكان كل كلام له لازم لم يذكر معه لازمه مجازاً وهذا لا يقوله من يدرى ما يقول ، فإن الرجل إذا قال (تعالى) فله لازم وهو قطع المسافات ، وإذا قال (كل) فله لازم وهو تناول المأكول ، وكذلك كل خطاب فى الدنيا له لازم يدل عليه باللزوم ، فافتحوا باب الحذف والاضمار فى ذلك كله وقولوا أن الكلام بدون ذكره مجاز ، وإلا فما الفرق بين ما ادعيتم اضماره وبين ما ذكرناه . فأى فرق بين اصعد السطح وبين اطبخ اللحم واخبز العجين وابن الحائط ، فهذا له لوازم وهذا له لوازم ، والمتكلم لا يجب عليه ذكر اللزوم ، بل ذكرها عى وتطويل .

والوجه الرابع والعشرون : قوله : وأما قول الله عز وجل (وكلم الله موسى تكليما) فليس هو من باب المجاز بل هو حقيقة .

فيقال له : ما أسرع ما هدمت جميع ما بنيته ونقضت كل ما أصلته ، فإنك قدمت فى أول الباب ان الفعل يقتضى جميع أفراد المصدر ، وهذا محال ،

فالأفعال عامتها مجاز ، وقدمت أن خلق الله السموات والأرض مجاز ، وعلم الله مجاز ، فما بال (وكلم الله موسى) وحده حقيقة من بين سائر الأفعال ، ومن العجب أن يكون خلق الله السموات والأرض وعلم الله عندك مجازاً وهو أظهر للأمم من كل ظاهر (وكلم الله موسى تكليما) حقيقة وفيه من أظهر الخلاف والخفاء ما لا يخفى ؛ ونحن لانشك أن الجميع حقيقة ومن قال أن ذلك أو بعضه مجاز فهو ضال ، ولكن القائلون بأن كلم الله موسى مجاز ، يقولون أن خلق الله وعلم الله حقيقة وهم الجهمية والكلابيه ، وأما القائلون بخلق القرآن فلهم قولان أكثرهم يقول أنه مجاز ، وبعضهم يقول أنه حقيقة ؛ وكلم الله ويكلم حقيقة فى خلق حروف وأصوات يكون متكلما مكلما ، والمتكلم عندهم حقيقة من فعل الكلام وحقيقة الكلام عندهم هى الحروف والأصوات ، وأصابوا فى ذلك لكن أخطؤا فى اعتقادهم ان المتكلم من فعل الكلام فى غيره ولم يقم به ، فالكلام عندهم مخلوق ، والرب لم يقم به عندهم كلام ولا أمر ولا نهى ، وهؤلاء الذين اتفق السلف وأئمة الاسلام على تكفيرهم .

الوجه الخامس والعشرون : أنهم إذا قالوا المتكلم من فعل الكلام فى غيره فصار بذلك متكلما دون المحل الذى قام به الكلام ، فقد قلبوا أوضاع اللغات ، وخرجوا عن المعقول وعن لغات الأمم قاطبة ، فان الله تعالى لو اتصف بما يحدثه فى غيره من الاعراض والصفات لكان أسود بالسواد الذى يخلقه فى المحل ، وكذلك إذا خلق فى محل بياضا أو حمرة أو طولا أو قصرا أو حركة كان المحل الذى قامت به هذه الصفات والاعراض هو الموصوف بها حقيقة لا الخالق لها ، فالصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها إلى ذلك لا إلى غيره ، واشتق له منها اسم ولم يشتق لغيره ، وأخطأ القائلون بخلق القرآن فى هذه المسائل الأربع وأخلوا المحل عن حكم الصفة وأعادوه إلى غير من قامت به ، واشتقوا الاسم لمن لم تقم به دون من قامت به فقلبوا الحقائق .

فصل

فهذا الكلام فى المجاز على وجه كلى ، ونحن نذكر ما ادعوا فيه المجاز من من كلام الله وكلام رسول الله ﷺ على وجه التفصيل . وذلك إنما يتبين بذكر أمثلة ادعوا فيها المجاز . (المثال الأول) قوله (وجاء ربك - هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) ونظائره قيل هو من مجاز الحذف تقديره وجاء أمر ربك ، وهذا باطل من وجوه (إحدها) أنه اضمار ما لا يدل اللفظ عليه بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم ، وادعاء حذف مالا دليل عليه يرفع الوثوق من الخطاب ، ويطرق كل مبطل على ادعاء اضمار ما يصحح باطله .

(الثانى) إن صحة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف . بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار ، فاضماره مجرد خلاف الأصل فلا يجوز .

(الثالث) إنه إذا لم يكن فى اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولا على المتكلم بلا علم ، وإخباراً عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته ، وذلك كذب عليه .

(الرابع) إن فى السياق ما يبطل هذا التقدير ، وهو قوله (وجاء ربك والملك) فعطف مجىء الملك على مجيئه سبحانه يدل على تغاير المجيئين ، وإن مجيئه سبحانه حقيقة ، كما أن مجىء الملك حقيقة ، بل مجىء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجىء الملك ، وكذلك قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات ربك ، فقسم ونوع ، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحداً فتأمله .

ولهذا منع عقلاء الفلاسفة حمل مثل هذا اللفظ على مجازه ، وقالوا هذا يأباه التقسيم والترديد والاطراد .

(الخامس) إنه لو صرح بهذا المحذوف المقدر لم يحسن وكان كلاماً ركيكاً فاسداً ، فإن صدق ما يكون النطق به مستهجناً باطل ، فإنه لو قال هل ينظرون إلا أن

تأتيهم الملائكة أو يأتى ملك ربك أو أمر ربك أو يأتى بعض آيات ربك كان مستهجناً .

(السادس) إن اطراد نسبة المجىء والإتيان إليه سبحانه دليل الحقيقة ، وقد صرحتم بأن من علامات الحقيقة الاطراد ، فكيف كان هذا المطرد مجازاً .

(السابع) إنه لو كان المجىء والإتيان مستحيلا عليه لكان كالأكل والشرب والنوم والغفلة ، وهكذا هو عندكم سواء ، فتى عهدتم إطلاق الأكل والشرب والنوم والغفلة عليه ونسبتها إليه نسبة مجازية ، وهى متعلقة بغيره ؟ وهل فى ذلك شىء من الكلام البتة ؟ فإن قوله (وجاء ربك) وأتى ويأتى عندكم فى الاستحالة ، مثل نام وأكل وشرب : والله سبحانه لا يطلق على نفسه هذه الأفعال ولا رسوله ﷺ لا بقرينة ولا مطلقة فضلا عن تطرد نسبتها إليه . وقد اطرد نسبة المجىء والإتيان ، والنزول والاستواء إليه مطلقاً من غير قرينة تدل على أن الذى نسب إليه ذلك غيره من مخلوقاته ، فكيف تسوغ دعوى المجاز فيه .

(الثامن) إن المجاز لو كان ثابتاً فإنما يصار إليه عند تعذر الحمل على الحقيقة إذ هى الأصل ، فما الذى أحال حمل ذلك على حقيقته من عقل أو نقل أو إتفاق من إتفاقهم حجة ؟ فأما النقل والإتفاق فهو من جانب الحقيقة بلا ريب ، وأما العقل فإنكم تزعمون أنكم أولى به منهم ، وهم قد أبطلوا جميع عقلياتكم التى لأجلها ادعيتم أن نسبة المجىء والإتيان والنزول والاستواء إلى الله مجاز من أكثر من ثلاثمائة وجه ، وقد ذكرناها فيما تقدم فسلم لهم النقل واتفاق السلف ، فكيف والعقل الصريح من جانبهم كما تقدم تقريره ، فإن من لا يفعل شيئاً ولا يتمكن من فعل يقوم به بمنزلة الجماد .

(التاسع) إن هذا الذى ادعوا حذفه وإضماره يلزمهم فيه كما لزمهم فيما أنكروه ، فإنهم إذا قدروا وجاء أمر ربك ويأتى أمره ويجىء أمره وينزل أمره ، فأمره هو كلامه وهو حقيقة ، فكيف تجىء الصفة وتأتى وتنزل دون موصوفها ، وكيف ينزل الأمر ممن ليس هو فوق سمواته على عرشه .

ولما تفطن بعضهم لذلك قال : أمره بمعنى مأموره ، فالخلق والرزق بمعنى

المرزوق فركب مجازاً على مجاز بزعمه ولم يصنع شيئاً ، فإن مأموره هو الذى يكون ويخلق بأمره وليس له عندهم أمر يقوم به ، فلا كلام يقوم به ، وإنما ذلك مجاز من مجاز الكناية عن سرعة الانفعال بمشيئته تشبيهاً بمن يقول : كن ، فيكون الشيء عقيب تكوينه . فركبوا مجازاً على مجاز ولم يصنعوا شيئاً ، فإن هذا المأمور الذى يأتى إن كان ملكا فهو داخل فى قوله (أو تأتيهم الملائكة) وإن كان شيئاً غير الملك فهو آية من آياته فيكون داخلا فى قوله (أو يأتى بعض آيات ربك) .

(العاشر) إن ما أدعوه من الحذف والإضمار إما أن يكون فى اللفظ ما يقتضيه ويدل عليه أو لا ، فإن كان الثانى لم يجز ادعاؤه ، وإن كان الأول كان كالملفوظ به ، وعلى التقديرين فلا يكون مجازاً ، فإن المدلول عليه يمتنع تقديره .

(المثال الثانى) مما ادعوا أنه مجاز اسمه سبحانه (الرحمن) وقالوا وصفه بالرحمة مجاز ، قالوا : لأن الرأفة والرحمة هى رقة تعترى القلب ، وهى من الكيفيات النفسية ، والله منزه عنها ، وهذا باطل من وجوه (أحدها) أنهم جحدوا حقيقة الرحمة فقالوا إن نسبتها إلى الله تعالى محال ، وأنه ليس برحيم بعباده على الحقيقة ، وقد سبقهم إلى هذا النفى مشركو العرب الذين قال الله فيهم (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن) فأنكروا حقيقة اسمه الرحمن أن يسمى بذلك ، ولم يكونوا ينكرون ذاته وربوبيته ، ولا ما جعله المعطلة معنى اسم الرحمن من الإحسان ، فإن أحداً لم ينكر إحسان الله إلى خلقه .

فإن قيل : فلو كان هذا كما ذكرتم لأنكروا اسم الرحيم لأن المعنى واحد .

قيل : إنما لم ينكروا الرحيم لأن ورود الرحمن فى أسمائه أكثر من ورود الرحيم .

ولهذا قال (الرحمن على العرش استوى ـ ثم استوى على العرش الرحمن ـ إنى أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن ـ رب السموات والأرض وما بينهما

الرحمن - الرحمن علم القرآن) وإنما جاء الرحيم مقيدا كقوله (وكان بالمؤمنين رحيماً) وقوله (إنه بهم رؤوف رحيم) ومقرونا باسم الرحمن كما فى الفاتحة أو باسم آخر نحو (العزيز الرحيم) وأيضاً فالرحمن جاء على بناء فعلان الدال على الصفة الثابتة اللازمة الكاملة كما يشعر به هذا البناء نحو غضبان وندمان وحيران ، فالرحمن من صفته الرحمة ، والرحيم من يرحم بالفعل ، وأيضاً فلا يخلو إنكارهم لهذا الإسم إما أن تكون دلالته على حقيقة الرحمة أو لا ، فإن كان الأول فمن أنكر أن يكون حقيقة فقد وافقهم ؛ وإن لم يكن كذلك فمن المعلوم أن موضوع الإسم وحقيقته صفة الرحمة القائمة بموصوفها ، فلو كانت حقيقة الإسم منتفية فى نفس الأمر لكان طعنهم أقوى ، وكان ذلك بمنزلة وصفه بالأكل والشرب والنوم والجود ونحوها مما لا يليق به - وبالجملة فالذى أنكر أن يكون الله رحماناً على الحقيقة هو (جهم بن صفوان) وشيعته . قال الله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) .

ومن أعظم الإلحاد فى أسمائه إنكار حقائقها ومعانيها والتصريح بأنها مجازات وهو أنواع هذا أحدها (الثانى) جحدها وإنكارها بالكلية (الثالث) تشبيهه فيها بصفات المخلوقين ومعانى أسمائه ، وإن الثابت له منها مماثل للثابت لخلقه ، وهذا يذكره المتكلمون فى كتبهم ويجعلونها مقالة لبعض الناس ، وهذه كتب المقالات بين أظهرنا لا نعلم ذلك مقالة لطائفة من الطوائف البتة ، وإنما المعطلة الجهمية يسمون كل من أثبت صفات الكمال لله تعالى مشبهاً وممثلا ، ويجعلون التشبيه لازم قولهم ، ويجعلون لازم المذهب مذهباً ، ويسرعون فى الرد عليهم وتكفيرهم .

والمقصود أن هؤلاء المعطلة الملحدين فى أسماء الرب تعالى هم المشبهون فى الحقيقة ، لا من أثبت ألفاظها وحقائقها من غير تمثيل ولا تشبيه ، ولهذا لا يأتى الرد فى القرآن على هذه الفرقة التى انتصب لها هؤلاء ، فإنها فرقة مقدرة فى الأذهان ولا وجود لها فى الأعيان وإنما القرآن مملوء من الرد على من شبه

المخلوق بالخالق فى صفات الإلهية حتى عبــــده من دونه ، لأنه هو الواقع من بنى آدم يشبهون أوثانهم ومعبودهم بالخالق فى الإلهية قال تعالى (هل تعلم له سميا) أى من يساميه ويماثله وقال تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) وقال (ليس كمثله شيء) فنفى عن المخلوق مماثلته ومكافأته ومشابهته ومساماته الذى هو أصل شرك بنى آدم فضرب المتكلمون عن ذلك صفحاً وأخذوا فى المبالغة فى الرد على من شبه الله بخلقه ، ولا نعلم فرقة من فرق بنى آدم استقلت بهذه النحلة وجعلتها مذهباً تذهب إليه حتى ولا المجسمة المحضة الذين حكى أرباب المقالات مذاهبهم كالهاشمية والكرامية الذين قالوا إن الله جسم لم يقولوا إنه مماثل للأجسام بل صرحوا بأن معنى كونه جسما أنه قائم بنفسه موصوف بالصفات ، ومثبتوا الصفات لا ينازعونهم فى المعنى وإن نازعوهم فى بعض المواضع .

الوجه الثانى : إن الإلحاد إما أن يكون بإنكار لفظ الإسم أو بإنكار معناه فإن كان إنكار لفظه إلحاد فمن ادعى أن الرحمن مجاز لا حقيقة فإنه يجوز إطلاق القول بنفيها فلا يستنكف أن يقول ليس بالرحمن ولا الرحيم كما يصح أن يقال للرجل الشجاع ليس بأسد على الحقيقة ، وإن قالوا نتأدب فى إطلاق هذا النفى فالأدب لا يمنع صحة الإطلاق وإن كان الإلحاد هو إنكار معانى أسمائه وحقائقها فقد أنكرتم معانيها التى تدل عليها بإطلاقها وما صرفتموها إليه من المجاز فنقيض معناها أو لازم من لوازم معناها ، وليس هو الحقيقة ، ولهذا يصرح غلاتهم بإنكار معانيها بالكلية ، ويقولون هى ألفاظ لا معانى لها .

الوجه الثالث : إن هذا الحامل لكم على دعوى المجاز فى إسم (الرحمن) هو بعينه موجود فى إسم العليم ، والقــــدير ، والسميع ، والبصير ، وسائر الأسماء فإن المعقول من العلم صفة عرضية تقوم بالقلب إما ضرورية وإما نظرية والمعقول من الإرادة حركة النفس الناطقة لجلب ما ينفعها ودفع ما يضرها أو ينفع غيرها أو يضره ، والمعقول من القدرة القوة القائمة بجسم تتأتى به الأفعال الاختيارية ، فهل تجعلون إطلاق هذه الأسماء والصفات على الله حقيقة أم مجازاً؟

فإن قلتم حقيقة تناقضتم أقبح التناقض إذ عمدتم إلى صفاته سبحانه فجعلتم بعضها حقيقة وبعضها مجازاً مع وجود المحذور فيما جعلتموه حقيقة، وإن قلتم لا يستلزم ذلك محذوراً فمن أين استلزم اسم الرحمن المحذور ، وإن قلتم الكل مجاز لم تتمكنوا بعد ذلك من إثبات حقيقة الله البتة لا في أسمائه ولا في الإخبار عنه بأفعاله وصفاته . وهذا انسلاخ من العقل والإنسانية .

الوجه الرابع : أن نفاة الصفات يلزمهم نفي الأسماء من جهة أخرى ، فإن العليم والقدير والسميع والبصير ، أسماء تتضمن ثبوت الصفات في اللغة فيدن وصف بها ، فاستعمالها لغير من وصف بها استعمال للإسم في غير ما وضع له ، فكما انتفت عنه حقائقها فإنه تنتفي عنه أسماؤها ، فإن الإسم المشتق تابع للمشتق منه في النفي والإثبات ، فإذا انتفت حقيقة الرحمة والعلم والقدرة والسمع والبصر ، انتفت الأسماء المشتقة منها عقلا ولغة ، فيلزم من نفي الحقيقة أن تنفي الصفة والإسم جميعاً ، فالمعتزلة لا تقر بأن الأسماء الحقيقية تستلزم الصفات ، ثم ينفون الصفات ويثبتون الأسماء بطريق الحقيقة كما قالوا في المتكلم والمريد ، وبعض الجهمية يساعد على أن الإسم يستلزم الصفة ، ثم ينفي الصفة وينفي حقيقة الإسم ويقول هذا مجاز ، فهو شر من المعتزلة من هذا الوجه . وهم خير منهم من وجه آخر ، وهو أنه يتناقض فيثبت بعض الصفات وحقائق الأسماء وينفي نظيرها وما يدل عليها من حقيقة الإسم ، وأهل السنة يثبتون الصفات وحقائق الاسماء ، فالأسماء عندهم حقائق وهي متضمنة للصفات .

الوجه الخامس : إنه كيف يكون أظهر الأسماء التي افتتح الله بها كتابه في أم القرآن وهي من أظهر شعار التوحيد . والكلمة الجارية على ألسنة أهل الإسلام وهي (بسم الله الرحمن الرحيم) التي هي مفتاح الطهور والصلاة وجميع الأفعال، كيف يكون مجازاً ؟ هذا من أشنع الأقوال، فهذان الإسمان اللذان افتتح الله بهما أم القرآن ، وجعلها عنوان ما أنزله من الهدى والبيان . وضمنهما الكلمة التي لا يثبت لها شيطان ، وافتتح بها كتابه نبي الله سليمان ، وكان جبرائيل ينزل بها على النبي ﷺ عند افتتاح كل سورة من القرآن .

الوجه السادس: قولهم (الرحمة رقة القلب) تريدون رحمة المخلوق أم رحمة

الخالق أم كل ما سمى رحمة شاهداً أو غائباً، فإن قلتم بالأول صدقتم ولم ينفعكم ذلك شيئاً، وإن قلتم بالثانى والثالث كنتم قائلين غير الحق، فإن الرحمة صفة الرحيم وهى فى كل موصوف بحسبه، فإن كان الموصوف حيواناً له قلب فرحمته من جنسه رقة قائمة بقلبه، وإن كان ملكا فرحمته تناسب ذاته، فإذا اتصف أرحم الراحمين بالرحمة حقيقة، لم يلزم أن تكون رحمته من جنس رحمة المخلوق لمخلوق وهذا يطرد فى سائر الصفات كالعلم والقدرة والسمع والبصر والحياة والإرادة إلزاماً وجواباً، فكيف يكون رحمة أرحم الراحمين مجازاً دون السميع العليم؟

الوجه السابع: إن إسم الرحمة استعمل فى صفة الخالق وصفة المخلوق، فإما أن يكون حقيقة فى الموصوفين أو مجازاً فى الموصوفين، أو حقيقة فى الخالق مجازاً فى المخلوق أو عكسه، فإذا كانت حقيقة فيهما، فإما حقيقة واحدة وهو التواطؤ أو حقيقتان وهو الاشتراك، ومحال أن تكون مشتركة لأن معناها يفهم عند الإطلاق ويجمعها معنى واحد ويصح تقسيمها، وخواص المشترك منفية عنها، ولأنها لم يشتق لها وضع فى حق المخلوق، ثم استعيرت من المخلوق للخالق. تعالى الله عما يقول أهل الزيغ والضلال فبقى قسمان: (أحدهما) أن تكون حقيقة فى الخالق مجازاً فى المخلوق (والثانى) أن تكون حقيقة متواطئة أو مشتركة، وعلى التقديرين فبطل أن يكون إطلاقها على الله سبحانه مجازاً.

الوجه الثامن: إنه من أعظم المحال أن تكون رحمة أرحم الراحمين التى وسعت كل شىء مجازاً، ورحمة العبد الضعيفة القاصرة المخلوقة المستعارة من ربه التى هى من آثار رحمته حقيقة، وهل فى قلب الحقائق أكثر من هذا، فالعباد إنما حصلت لهم هذه الصفات التى هى كمال فى حقهم، من آثار صفات الرب تعالى. فكيف تكون لهم حقيقة، وله مجاز. يوضحه:

الوجه التاسع: وهو مارواه أهل السنن عن النبى ﷺ أنه قال: يقول الله تعالى، أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها إسماً من إسمى، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته، فهذا صريح فى أن إسم الرحمة مشتق من اسمه الرحمن تعالى، فدل على أن رحمته لما كانت هى الأصل فى المعنى كانت هى الأصل فى اللفظ،

ومثل هذا قول حسان رضى الله عنه فى النبي صلى الله عليه وسلم .

فشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد

فإذا كانت أسماء الخالق المحمودة مشتقة من أسماء الله الحسنى كانت أسماؤه يقيناً سابقة ، فيجب أن تكون حقيقة لأنها لو كانت مجازاً لكانت الحقيقة سابقة لها . فإن المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له ، فيكون اللفظ قد سمى به المخلوق ثم نقل إلى الخالق ، وهذا باطل قطعاً .

الوجه العاشر : ما فى الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : « لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو موضوع عنده فوق العرش : إن رحمتى سبقت غضبي » وفى لفظ (غلبت) وقال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فوصف نفسه سبحانه بالرحمة وتسمى بالرحمن قبل أن يكون بنو آدم ، فادعاء المدعى أن وصفه بالرحمن مجاز من أبطل الباطل .

الوجه الحادى عشر : إن أسماء الرب قديمة لم يستحدثها من جهة خلقه ، بل لم يزل موصوفاً بها مسمى بها ، والمجاز مسبوق بالحقيقة وضعاً واستعمالا ومرتبة ، وذلك كله ممتنع بالنسبة إلى أسماء الله تعالى .

فإن قيل بل بعضها مستعار من بعض وفيها الحقيقة وفيها المجاز ، ومجازها مستعار من حقائقها ، كالرحمن مستعار من إسم المحسن ، وذلك لا محذور فيه .

قيل : هذا لا يصح لأن الحقيقة والمجاز من عوارض الوضع والاستعمال ، وهما معاً وأياً ما كان لم تصح دعوى المجاز فيه بوجه من الوجوه .

الوجه الثانى عشر : إنه من المعلوم أن المعنى المستعار يكون فى المستعار منه أكمل منه فى المستعار له ، وأن المعنى الذى دل عليه اللفظ بالحقيقة أكمل من المعنى الذى دل عليه بالمجاز ، وإنما يستعار لتكميل المعنى المجازى تشبيهه بالحقيقى كما يستعار الشمس والقمر والبحر للرجل الشجاع والجميل والجواد ، فإذا جعل الرحمن والرحيم والودود وغيرهما من أسمائه سبحانه حقيقة فى العبد ، مجازاً فى الرب لزم أن تكون هذه الصفات فى العبد أكمل منها فى الرب تعالى .

الوجه الثالث عشر : إن وصفه تعالى بكونه رحماناً رحيماً حقيقة أولى

وصفه بالإرادة ، وذلك أن من أسمائه الحسنى الرحمن الرحيم ، وليس فى أسمائه الحسنى المريد ، والمتكلمون يقولون مريد لبيان إثبات الصفة ، وإلا فليس ذلك من أسمائه الحسنى ، لأن الإرادة تناول ما يحسن إرادته وما لا يحسن ، فلم يوصف بالإسم المطلق منها ، كما ليس فى أسمائه الحسنى الفاعل ولا المتكلم ، وإن كان فعالا مريداً متكلما بالصدق والعدل ، فليس الوصف بمطلق الكلام ومطلق الإرادة ، ومطلق الفعل يقتضى مدحاً وحمداً حتى يكون ذلك متعلقاً بما يحسن تعلقه به ، بخلاف العليم القدير والعدل والمحسن والرحمن الرحيم ، فإن هذه كمالات فى أنفسها لا تكون نقصاً ولا مستلزمة لنقص البتة ، فإذا قيل إنه مريد حقيقة وله إرادة حقيقية ، وليس من أسمائه الحسنى المريد ، فلأن يكون رحماناً رحيما حقيقة وهو موصوف بالرحمة حقيقة . ومن أسمائه الرحمن الرحيم أولى وأحرى .

الوجه الرابع عشر : إن الرحمة مقرونة فى حق العبد بلوازم المخلوق من الحدوث والنقص والضعف وغيره ، وهذه اللوازم ممتنعة على الله تعالى ، فإما أن تكون الرحمة إسما للقدر الممدوح فقط ، أو الممدوح ومايلزمه من النقص فإن كانت إسما للقدر الكامل الذى لا يستلزم نقصاً ، وذلك ثابت للرب تعالى كانت حقيقة فى حقه قطعاً ، وإن كانت إسما للمجموع فالثابت للرب تعالى هو القدر الذى لا نقص فيه ، وغاية ذلك أن يكون قد استعمل لفظها فى بعض مدلوله كالعام إذا استعمل فى الخصوص ، والأمر إذا استعمل فى الندب وذلك لا يخرج اللفظ عن حقيقته عند جمهور الناس ، قيل هذا حقيقة عندهم ، فإن اللفظ يستعمل فى المجموع عند إطلاقه ، وفى البعض عند تقييده ، والمطلق موضوع والمقيد موضوع كما تقدم ، لا سيما وأكثر الناس يقولون إن بعض الشىء وصفته ليس غيراً له كما أجاب مثبتو الصفات لنفاتها ، وحينئذ فلا يكون اللفظ مستعملا فى غير موضوعه ، فلا يكون مجازاً .

الوجه الخامس عشر : إن هذا النقص اللازم للصفة ليس هو من موضوعها ولا مسمى لفظها ، وإنما هو من خصوص الإضافة ، فالقدر الممدوح الذى

هو موضوع الصفة والنقص اللازم غير داخل فى موضوعها ، وكذلك لا دلالة فى لفظها على العدم ، والوجود غاية الكمال الذى لا كمال فوقه ، وإنما ذلك من لوازم إضافتها ونسبتها إلى الرب سبحانه ، فإذاً موضوع لفظها مطلق المعنى الممدوح ، وخصوص الإضافة غير داخل فى اللفظ المطلق . وعلى هذا فإذا استعملت فى حق الرب تعالى كانت حقيقة . وإذا استعملت للعبد كانت حقيقة .

فتدبر هذا فإنه فصل الخطاب فيما يطلق على الرب والعبد ، واعتبر هذا فيما يطلق على المخلوق نفسه فإنه حقيقة مع دلالته على غاية المدح فى محل ، وغاية الذم فى محل آخر .

(مثاله) قولك : هذا كلام رسول الله ﷺ وهديه وسمته . وهذا كلام الصديق . وهذا كلام المفترى . فهذا حقيقة وهذا حقيقة . وهما فى غاية التضاد والاختلاف . وهذا التعريف بالإضافة نظير التعريف باللام ينصرف إلى كل محل بحسبه (فعصى فرعون الرسول) هو موسى . و (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم) هو محمد ﷺ ، فرسول دال على القدر المشترك واللام تدل على تعريفه وتعيينه . وكل من الموضعين حقيقة . هذا مع أن اللفظ يستعمل مجرداً عن التعريف كثيراً .

وأما لفظ الرحمة والسمع والبصر واليد والوجه والكلام فلا تكاد تستعمل إلا مضافة إلى محالها ، فلزوم الإضافة فيها نحو لزومها فى الأسماء والأعلام . ولا سيما المضافة إلى الرب كقوله (ورحمتى وسعت كل شىء — إن رحمة الله قريب من المحسنين — ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام — إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى — بل يداه مبسوطتان — خلقت بيدى) فهذه الإضافة تمنع أن يدخل فى إسم الصفة شىء من خصائص المخلوقين بوجه من الوجوه . فالمحذوف الذى أوجب لهم دعوى المجاز فيها منتف بالإضافة قطعاً فلا وجه لدعوى المجاز فيها البتة . وهذا ظاهر جداً فإنها بإضافتها الخاصة دلت على ما لا تسعه العبارة من الكمال الذى لا نقص فيه بوجه من الوجوه .

الوجه السادس عشر : أن يقال لمن أثبت شيئاً من الصفات بالعقل فلا بد

أن يأتى فى الدلالة على ذلك بقياس شمولى أو قياس تمثيلى. فتقول فى الشمولى: كل فعل متقن محكم فإنه يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته. وهذه المخلوقات كذلك فهى دالة على علم الرب تعالى وقدرته ومشيئته. وتقول فى التمثيل: الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته فى الشاهد، فكان دليلا فى الغائب، والدلالة العقلية لا تختلف شاهداً وغائباً، فلا يمكنك أن تثبت له سبحانه بالعقل صفة أو فعلا إلا بالقياس المتضمن قضية كلية، إما لفظاً كما فى قياس الشمول، وإما معنى كما فى قياس التمثيل.

فإذا كنت لا يمكنك إثبات الصانع ولا صفاته إلا بالقياس الذى لا بد فيه من إثبات قدر مشترك بين المقيس والمقيس عليه، وبين أفراد القضية الكلية ولم يكن هذا عندك تشبيهاً ممتنعاً، فكيف تنكر معانى ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وحقائقه بزعمك أنه يتضمن تشبيها، وهذا من أنفع الأشياء لمن له فهم، فإن الله أخبر فى كتابه بما هو عليه من أسمائه وصفاته ولا بد فى الأسماء المشتقة المتواطئة من معنى مشترك بين أفرادها، فجحد المعطلة حقائقها لما زعموا فيها من التشبيه، وهم لا يمكنهم إثبات شىء يعتقدونه إلا بنوع من القياس المتضمن التشبيه الذى فروا منه، لا فى جانب النفى ولا فى جانب الإثبات، فهم ينكرون ما جاءت به الرسل بما هو من نوعه أو دونه، وهذا غاية الضلال فليتأمل ذلك.

الوجه السابع عشر: إن من ادعى أن رحمة الله مجاز أو اسمه الرحمن الرحيم، إما أن يثبت لهذا اللفظ معنى أو لا. والثانى يقر المنازع ببطلانه، وإذا كان لا بد من إثبات معنى لهذا اللفظ، فإما أن يتضمن محذوراً أو لا، فإن تضمن محذوراً لم يجز إثباته، وإن لم يتضمن محذوراً لم يمكن إثباته وإخراج اللفظ عن حقيقته أولى من بقاء اللفظ على حقيقته، وإثبات معناه الأصلى، إذ انتفاء المحذور عن الحقيقة والمجاز واحد، وتسلم الحقيقة وهى الأصل، فأما إخراج اللفظ عن حقيقته لأمر لا يتخلص به فى المجاز ولا محذور منه فى الحقيقة ولا فى المجاز فلا معنى له بل هو خطأ محض.

الوجه الثامن عشر: إن الله سبحانه وتعالى فرق بين رحمته ورضوانه وثوابه المنفصل فقال تعالى (يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم) فالرحمة والرضوان صفته والجنة ثوابه ، وهذا يبطل قول من جعل الرحمة والرضوان ثواباً منفصلا مخلوقاً . وقول من قال : هي إرادته الإحسان ، فإن إرادته الإحسان هي من لوازم الرحمة ، فإنه يلزم من الرحمة أن يريد الإحسان إلى المرحوم ، فإذا انتفت حقيقة الرحمة انتفى لازمها وهو إرادة الإحسان ، وكذلك لفظ اللعنة والغضب والمقت هي أمور مستلزمة للعقوبة ، فإذا انتفت حقائق تلك الصفات انتفى لازمها ، فإن ثبوت لازم الحقيقة مع انتفائها ممتنع ، فالحقيقة لا توجد منفكة عن لوازمها .

الوجه التاسع عشر : إن ظهور آثار هذه الصفة في الوجود كظهور أثر صفة الربوبية والملك والقدرة ، فإن ما لله على خلقه من الإحسان والإنعام شاهد برحمة تامة وسعت كل شيء ، كما أن الموجودات كلها شاهدة له بالربوبية التامة الكاملة . وما في العالم من آثار التدبير والتصريف الإلهي شاهد بملكه سبحانه ، فجعل صفة الرحمة واسم الرحمة مجازاً كجعل صفة الملك والربوبية مجازاً ، ولا فرق بينهما في شرع ولا عقل ولا لغة .

وإذا أردت أن تعرف بطلان هذا القول فانظر إلى ما في الوجود من آثار رحمته الخاصة والعامة ، فبرحمته أرسل إلينا رسوله ﷺ وأنزل علينا كتابه وعصمنا من الجهالة وهدانا من الضلالة وبصرنا من العمى وأرشدنا من الغي ، وبرحمته عرفنا من أسمائه وصفته وأفعاله ماعرفنا به أنه ربنا ومولانا وبرحمته علمنا ما لم نكن نعلم ، وأرشدنا لمصالح ديننا ودنيانا . وبرحمته أطلع الشمس والقمر ، وجعل الليل والنهار ، وبسط الأرض وجعلها مهاداً وفراشاً وقراراً وكفاتاً للأحياء والأموات ، وبرحمته أنشأ السحاب وأمطر المطر ، وأطلع الفواكه والأقوات والمرعى ، ومن رحمته سخر لنا الخيل والإبل والأنعام وذللها منقادة للركوب والحمل والأكل والدر ، وبرحمته وضع الرحمة بين عباده ليتراحموا بها ، وكذلك بين سائر أنواع الحيوان .

فهذا التراحم الذى بينهم بعض آثار الرحمة التى هى صفته ونعمته ، واشتق لنفسه منها اسم الرحمن الرحيم . وأوصل إلى خلقه معانى خطابه برحمته ، وبصرهم ومكن لهم أسباب مصالحهم برحمته ، وأوسع المخلوقات عرشه ، وأوسع الصفات رحمته ، فاستوى على عرشه الذى وسع المخلوقات بصفة رحمته التى وسعت كل شيء ، ولما استوى على عرشه بهذا الإسم الذى اشتقه من صفته وتسمى به دون خلقه ، كتب بمقتضاه على نفسه يوم استوائه على عرشه حين قضى الخلق كتاباً ، فهو عنده وضعه على عرشه أن رحمته سبقت غضبه ، وكان هذا الكتاب العظيم الشأن كالعهد منه سبحانه للخليقة كلها بالرحمة لهم والعفو عنهم ، والمغفرة والتجاوز والستر والإمهال والحلم والأناة ، فكان قيام العالم العلوى والسفلى بمضمون هذا الكتاب الذى لولاه لكان للخلق شأن آخر ، وكان عن صفة الرحمة الجنة وسكانها وأعمالهم ، فبرحمته خلقت ، وبرحمته عمرت بأهلها ، وبرحمته وصلوا إليها ، وبرحمته طاب عيشهم فيها ، وبرحمته احتجب عن خلقه بالنور ، ولو كشف ذلك الحجاب لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه .

ومن رحمته إنه يعيذ من سخطه برضاه ، ومن عقوبته بعفوه ، ومن نفسه بنفسه ، ومن رحمته أن خلق للذكر من الحيوان أنثى من جنسه ، وألقى بينهما المحبة والرحمة ليقع بينهما التواصل الذى به دوام التناسل وانتفاع الزوجين ، ويمتع كل واحد منهما بصاحبه ، ومن رحمته أحوج الخلق بعضهم إلى بعض لتتم مصالحهم ، ولو أغنى بعضهم عن بعض لتعطلت مصالحهم وانحل نظامهم . وكان من تمام رحمته بهم أن جعل فيهم الغنى والفقير ، والعزيز والذليل ، والعاجز والقادر ، والراعى والمرعى ، ثم أفقر الجميع إليه ، ثم عم الجميع برحمته .

ومن رحمته أنه خلق مئة رحمة كل رحمة منها طباق ما بين السماء والأرض فأنزل منها إلى الأرض رحمة واحدة نشرها بين الخليقة ليتراحموا بها ، فبها تعطف الوالدة على ولدها ، والطير والوحش والبهائم ، وبهذه الرحمة قوام العالم ونظامه .

وتأمل قوله تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) كيف جعل الخلق والتعليم ناشئاً عن صفة الرحمة متعلقاً باسم الرحمن ، وجعل معانى السورة مرتبطة بهذا الإسم وختمها بقوله (تبارك اسم ربك ذى الجلال والإكرام) فالإسم الذى تبارك هو الإسم الذى افتتح به السورة ، إذ مجىء البركة كلها منه ، وبه وضعت البركة فى كل مبارك ، فكل ما ذكر عليه بورك فيه وكل ما أخلى منه نزعت منه البركة ، فإن كان مذكى وخلى منه اسمه كان ميتة ، وإن كان طعاماً شارك صاحبه فيه الشيطان ، وإن كان مدخلا دخل معه فيه ، وإن كان حدثاً لم يرفع عند كثير من العلماء ، وإن كان صلاة لم تصح عند كثير منهم .

ولما خلق سبحانه الرحم واشتق لها إسماً من إسمه ، فأراد إنزالها إلى الأرض تعلقت به سبحانه فقال: مه ، فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة ، فقال : ألا ترضين أن أقطع من قطعك وأصل من وصلك ؟ وهى متعلقة بالعرش لها حنحنة كحنحنة المغزل ، وكان تعلقها بالعرش رحمة منه بها ، وإنزالها إلى الأرض رحمة منه بخلقه ، ولما علم سبحانه ما تلقاه من نزولها إلى الأرض ومفارقتها لما اشتقت منه رحمها بتعلقهابالعرش واتصالها به . وقوله (ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك) ولذلك كان من وصل رحمه لقربه من الرحمن ورعاية حرمة الرحم قد عمر دنياه واتسعت له معيشتهو بورك له فى عمره ونسىء له فى أثره ،فإن وصل ما بينه و بين الرحمن جل جلاله مع ذلك وما بينه وبين الخلق بالرحمةوالإحسان تم له أمر دنياه وأخراه،وإن قطع ما بينه وبين الرحم وما بينه وبين الرحمن أفسد عليه أمر دنياه وآخرته،ومحق بركة رحمته ورزقه وأثره ، كما قال ﷺ « ما من ذنب أجدر أن يعجل لصاحبه العقوبة فى الدنيا مع مايدخر له من العقوبة يوم القيامة من البغى وقطيعة الرحم» فالبغى معاملة الخلق بضد الرحمة ، وكذلك قطيعة الرحم ، وإن القوم ليتواصلون وهم فجرة فتكثر أموالهم ويكثر عددهم . وإن القوم ليتقاطعون فتقل أموالهم ويقل عددهم

وذلك لكثرة نصيب هؤلاء من الرحمة وقلة نصيب هؤلاء منها ، وفى الحديث « إن صلة الرحم تزيد فى العمر » .

وإذا أراد الله بأهل الأرض خيراً نشر عليهم أثراً من آثار اسمه الرحمن فعمر به البلاد وأحيا به العباد ، وإذا أراد بهم شراً أمسك عنهم ذلك الأثر فحل بهم من البلاء بحسب ما أمسك عنهم من آثار إسمه الرحمن . ولهذا إذا أراد الله سبحانه أن يخرب هذه الدار ويقيم القيامة أمسك عن أهلها أثر هذا الإسم وقبضه شيئاً فشيئاً ، حتى إذا جاء وعده قبض الرحمة التى أنزلها إلى الأرض ، فتضع لذلك الحوامل ما فى بطونها ، وتذهل المراضع عن أولادها فيضيف سبحانه تلك الرحمة التى رفعها وقبضها من الأرض إلى ما عنده من الرحمة فيكمل بها مئة رحمة فيرحم بها أهل طاعته وتوحيده وتصديق رسله وتابعيهم .

وأنت لو تأملت العالم بعين البصيرة لرأيته ممتلئاً بهذه الرحمة الواحدة كامتلاء البحر بمائه والجو بهوائه ، وما فى خلاله من ضد ذلك فهو مقتضى قوله « سبقت رحمتى غضبى » فالمسبوق لابد لاحق وإن أبطأ ، وفيه حكمة لاتناقضها الرحمة فهو أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين ، فسبحان من أعمى بصيرة من زعم أن رحمة الله مجاز .

الوجه العشرون : أن النبى ﷺ قد أقسم قسماً صادقاً باراً « إن الله أرحم بعباده من الوالدة بولدها ، وفى هذا إثبات كمال الرحمة ، وإنها حقيقة لا مجازية ومر رسول الله ﷺ بامرأة أصيبت فى السبى وكانت كلما مرت بطفل أرضعته فقال النبى ﷺ « أترون هذه طارحة ولدها فى النار ؟ قالوا لا يا رسول الله وهى قادرة على أن لا تطرحه فقال (الله أرحم بعباده من هذه بولدها) فإن كانت رحمة الوالدة حقيقة فرحمة الله أولى بأن تكون حقيقة منها ، وإن كانت رحمة الله مجازاً فرحمة الوالدة لا حقيقة لها .

(المثال الثالث) فى قوله (الرحمن على العرش استوى) فى سبع آيات من القرآن حقيقة عند جميع فرق الأمة إلا الجهمية ومن وافقهم ، فإنهم قالوا هو

مجاز ثم اختلفوا فى مجازه ، والمشهور عنهم ما حكاه الأشعرى عنهم وبدعهم وضللهم فيه بمعنى استولى أى ملك وقهر ، وقالت فرقة منهم بل معنى قصد وأقبل على خلق العرش ، وقالت فرقة أخرى بل هو مجمل فى مجازاته يحتمل خمسة عشر وجهاً كلها لا يعلم أيها المراد إلا أنا نعلم انتفاء الحقيقة عنه بالعقل ، هذا الذى قالوه باطل من اثنين وأربعين وجهاً :

(أحدها) إن لفظ الاستواء فى كلام العرب الذى خاطبنا الله تعالى بلغتهم وأنزل بها كلامه (نوعان) مطلق ومقيد . فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله (ولما بلغ أشده واستوى) وهذا معناه كمل وتم ، يقال استوى النبات واستوى الطعام . وأما المقيد فثلاثة أضراب (أحدها) مقيد بإلى كقوله (ثم استوى إلى السماء) واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة ، وقد ذكر سبحانه هذا المعدى بإلى فى موضعين من كتابه فى البقرة فى قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) والثانى فى سورة السجدة (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف كما سنذكره ونذكر ألفاظهم بعد إن شاء الله (والثانى) مقيد بعلى كقوله (لتستووا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودى) وقوله (فاستوى على سوقه) وهذا أيضاً معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة (الثالث) المقرون بواو (مع) التى تعدى الفعل إلى المفعول معه نحو استوى الماء والخشبة بمعنى ساواها . وهذه معانى الاستواء المعقولة فى كلامهم ، ليس فيها معنى استولى البتة ، ولا نقله أحد من أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم ، وإنما قاله متأخروا النحاة ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية . يوضحه :

الوجه الثانى : إن الذين قالوا ذلك لم يقولوه نقلا ، فإنه مجاهرة بالكذب وإنما قالوه استنباطاً وحملا منهم للفظة استوى على استولى ، واستدلوا بقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق

وهذا البيت ليس من شعر العرب كما سيأتى بيانه .

الوجه الثالث : إن أهل اللغة لما سمعوا ذلك أنكروه غاية الإنكار ، ولم يجعلوه من لغة العرب . قال ابن الأعرابي وقد سئل : هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى ؟ فقال : لا تعرف العرب ذلك ، وهذا هو من أكابر أئمة اللغة .

الوجه الرابع : ما قاله الخطابي في كتابه (شعار الدين) قال : القول في أن الله مستو على عرشه ، ثم ذكر الأدلة في القرآن ثم قال : فدل ما تلوته من هذه الآى أن الله تعالى في السماء مستو على العرش ، وقد جرت عادة المسلمين خاصهم وعامهم بأن يدعوا ربهم عند الابتهال والرغبة إليه ويرفعوا أيديهم إلى السماء ، وذلك لاستفاضة العلم عندهم بأن المدعو في السماء سبحانه .

إلى أن قال : وزعم بعضهم أن الاستواء ها هنا بمعنى الاستيلاء ، ونزع فيه إلى بيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله ؛ ولو كان الاستواء ها هنا بمعنى الاستيلاء لكان الكلام عديم الفائدة ، لأن الله تعالى قد أحاط علمه وقدرته بكل شيء وكل قطر وبقعة من السموات والأرضين وتحت العرش ، فما معنى تخصيصه العرش بالذكر ، ثم إن الاستيلاء إنما يتحقق معناه عند المنع من الشيء ، فإذا وقع الظفر به قيل استولى عليه ، فأى منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده ؟ هذا لفظه وهو من أئمة اللغة .

الوجه الخامس : إن هذا تفسير لكلام الله بالرأى المجرد الذى لم يذهب إليه صاحب ولا تابع ، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين ، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون أقوال السلف ، وقد قال النبي ﷺ « من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » .

الوجه السادس : إن إحداث القول في تفسير كتاب الله الذى كان السلف والأئمة على خلافه يستلزم أحد أمرين : إما أن يكون خطأ في نفسه أو تكون أقوال السلف المخالفة له خطأ . ولا يشك عاقل أنه أولى بالغلط والخطأ من قول السلف .

الوجه السابع : إن هذا اللفظ قد اطرد في القرآن والسنة حيث ورد بلفظ

الاستواء دون الاستيلاء ، ولو كان معناه استولى لكان استعماله فى أكثر موارده كذلك ، فإذا جاء موضع أو موضعان بلفظ استوى حمل على معنى استولى لأنه المألوف المعهود ، وأما أن يأتى إلى لفظ قد اطرد استعماله فى جميع موارده على معنى واحد فيدعى صرفه فى الجميع إلى معنى لم يعهد استعماله فيه ففى غاية الفساد ، ولم يقصده ويفعله من قصد البيان ، هذا لو لم يكن فى السياق ما يأبى حمله على غير معناه الذى اطرد استعماله فيه ، فكيف وفى السياق ما يأبى ذلك .

الوجه الثامن: إنه أتى بلفظة (ثم) التى حقيقتها الترتيب والمهلة ، ولو كان معناه معنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السموات والأرض ، فإن العرش كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف عام . كما ثبت فى الصحيحين عنه ﷺ أنه قال : إن الله تعالى قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء . وقال تعالى (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستول على العرش إلى أن خلق السموات والأرض .

فإن قيل : نحمل (ثم) على معنى الواو ونجردها على معنى الترتيب (قيل) هذا خلاف الأصل والحقيقة ، فأخرجتم (ثم) عن حقيقتها والاستواء عن حقيقته ولفظ الرحمن عن حقيقته ، وركبتم مجازات بعضها فوق بعض .

فإن قيل: فقد تأتى (ثم) لترتيب الخبر لا لترتيب المخبر ، فيجوز أن يكون ما بعدها سابقاً على ما قبلها فى الوجود وإن تأخر عنه فى الإخبار (قيل) هذا لا يثبت أولا ، ولا يصح به نقل ، ولم يأت فى كلام فصيح ، ولو قدر وروده فهو نادر لا يكون قياساً مطرداً تترك الحقيقة لأجله .

فإن قيل : فقد ورد فى القرآن وهو أفصح الكلام ، قال الله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) والأمر بالسجود لآدم كان قبل خلقنا وتصويرنا ، وقال تعالى (فإما نرينك بعض الذى نعدهم أو

نتوفينك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على مايفعلون) وشهادته تعالى على أفعالهم سابقة على رجوعهم .

قيل : لا يدل ذلك على تقدم ما بعد (ثم) على ما قبلها . أما قوله (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) فهو خلق أصل البشر وأبيهم ، وجعله سبحانه خلقاً لهم وتصويراً إذ هو أصلهم وهم فرعه ، وبهذا فسرها السلف ، قالوا خلقنا أباكم وخلق أبي البشر خلق لهم .

وأما قوله (فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون) فليس ترتيباً لاطلاعه على أفعالهم ، وإنما هو ترتيب لجازاتهم عليها . وذكر الشهادة التي هي علمه واطلاعه ، تقريراً للجزاء على طريقة القرآن في وضع القدرة والعلم موضع الجزاء لأنه يكون بهما كما قال تعالى (إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا إن الله عليم بذات الصدور) وكقوله تعالى (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا . قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير) وقوله (فإذا جاء أجلهم فإن الله كان بعباده بصيراً) وهو كثير في القرآن . وهو كما يقول السيد لعبده : اعمل ما شئت فإني أعلم ما تفعله وأنا قادر عليك . وهذا أبلغ من ذكر العقاب وأعم فائدة .

فإن قيل : كيف تصنعون بقول الشاعر ؟

قل لمن ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

قلنا أي شاعر هذا حتى يحتج بقوله ، وأين صحة الإسناد إليه لو كان ممن يحتج بشعره ؟ وأنتم لا تقبلون الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ فكيف تقبلون شعراً لا تعلمون قائله ولا تسندون إليه البتة .

الوجه التاسع : إن فاضلكم المتأخر لما تفطن لهذا ادعى الإجماع أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض ، فيكون المعنى أنه خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش ، وهذا لم يقله أحد من أهل العلم أصلا ، وهو مناقض لما دل عليه القرآن والسنة وإجماع المسلمين أظهر مناقضة ، فإنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وعرشه حينئذ على الماء ، وهذه

واو الحال أى خلقها فى هذه الحال ، فدل على سبق العرش والماء للسموات والأرض .

وفى الصحيح عنه ﷺ « قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء » وأصح القولين أن العرش مخلوق قبل القلم لما فى السنن من حديث عبد الله بن عمرو قال : قال رسول الله ﷺ « أول ما خلق الله القلم ، قال اكتب ، قال ما أكتب ؟ قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة» وقد أخبر أنه قدر المقادير وعرشه على الماء . وأخبر فى هذا الحديث أنه قدرها فى أول أوقات خلق القلم ، فعلم أن العرش سابق على القلم ، والقلم سابق على خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة فادعى هذا الجهمى أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض ، ولم يكفه هذا الكذب حتى ادعى الإجماع عليه ليتأتى له إخراج الاستواء عن حقيقته .

الوجه العاشر: إن الاستيلاء والاستواء لفظان متغايران ، ومعنيان مختلفان فحمل أحدهما على الآخر إن ادعى أنه بطريق الوضع فكذب ظاهر ، فإن العرب لم تضع لفظ الاستواء للاستيلاء البتة ، وإن كان بطريق الاستعمال فى لغتهم فكذب أيضاً ، فهذا نظمهم ونثرهم شاهد بخلاف ما قالوه ، فتتبع لفظ استوى وموارده فى القرآن والسنة وكلام العرب هل تجدها فى موضع واحد بمعنى الاستيلاء ؟ اللهم إلا أن يكون ذلك البيت المصنوع المختلق ، وإن كان بطريق المجاز القياسى فهو إنشاء من المتكلم بهذا الاستعمال فلا يجوز أن يحمل عليه كلام غيره من الناس فضلا عن كلام الله وكلام رسوله ﷺ . يوضحه :

الوجه الحادى عشر : إن القائل بأن معنى استوى بمعنى استولى شاهد على الله أنه أراد بكلامه هذا المعنى . وهذه شهادة لا علم لقائلها بمضمونها ، بل هى قول على الله بلا علم ، فلو كان اللفظ محتملا لها فى اللغة وهيهات ، لم يجز أن يشهد على الله أنه أراد هذا المعنى بخلاف من أخبر عن الله تعالى أنه أراد الحقيقة والظاهر ، فإنه شاهد بما أجرى الله سبحانه عادته من خطاب خلقه بحقائق لغاتهم وظواهرها كما قال (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه

فإذا كان الاستواء في لغة العرب معلوماً كان هو المراد لكون الخطاب بلسانهم، وهو المقتضى لقيام الحجة عليهم، فإذا خاطبهم بغير ما يعرفونه كان بمنزلة خطاب العربي بالعجمية.

الوجه الثاني عشر: إن الإجماع منعقد على أن الله سبحانه استوى على عرشه حقيقة لا مجازاً. قال الإمام أبو عمر الطلمنكي أحد أئمة المالكية، وهو شيخ أبي عمر بن عبد البر في كتابه الكبير الذي سماه (الوصول إلى معرفة الأصول) فذكر فيه من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم، وأقوال مالك وأئمة أصحابه ما إذا وقف عليه الواقف، علم حقيقة مذهب السلف، وقال في هذا الكتاب: أجمع أهل السنة على أن الله تعالى على عرشه على الحقيقة لا على المجاز.

الوجه الثالث عشر: قال الإمام أبو عمر بن عبد البر في كتاب (التمهيد) في شرح حديث النزول: وفيه دليل على أن الله تعالى في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة، وقرر ذلك إلى أن قال: وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في القرآن والسنة والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ولا يحدون فيه صفة مخصوصة وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة والخوارج، فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود.

وقال أبو عبد الله القرطبي في تفسيره المشهور في قوله (الرحمن على العرش استوى) هذه المسألة للفقهاء فيها كلام، ثم ذكر قول المتكلمين ثم قال: وقد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق به في كتابه، وأخبرت به رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة، وإنما جهلوا كيفية الاستواء كما قال مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول.

الوجه الرابع عشر: إن الجهمية لما قالوا إن الاستواء مجاز صرح أهل السنة

بأنه مستو بذاته على عرشه ، وما أكثر من صرح بذلك أئمة المالكية فممن صرح به الإمام أبو محمد بن أبي زيد في ثلاثة مواضع من كتبه أشهرها الرسالة ، وفي كتاب جامع النوادر ، وفي كتاب الآداب ، فمن أراد الوقوف على ذلك فهذه كتبه .

وصرح بذلك القاضي عبد الوهاب وقال إنه استوى بالذات على العرش ، وصرح به القاضي أبو بكر الباقلاني وكان مالكياً حكاه عنه القاضي عبد الوهاب نصاً ، وصرح به أبو عبد الله القرطبي في كتاب شرح أسماء الله الحسنى ، فقال ذكر أبو بكر الحضرمي من قول الطبري يعني محمد بن جرير وأبي محمد بن أبي زيد وجماعة من شيوخ الفقه والحديث ، وهو ظاهر كتاب القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر وأبي الحسن الأشعري ، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر نصاً ، وهو أنه سبحانه مستو على عرشه بذاته ، وأطلقوا في بعض الأماكن فوق خلقه ، قال : وهذا قول القاضي أبي بكر في تمهيد الأوائل له وهو قول أبي عمر بن عبد البر والطلمنكي وغيرهما من الأندلسيين ، وقول الخطابي في شعار الدين .

وقال أبو بكر محمد بن موهب المالكي في شرح رسالة ابن أبي زيد قوله : إنه فوق عرشه المجيد بذاته ، معنى فوق وعلى عند جميع العرب واحد ، وفي كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ تصديق ذلك ، ثم ذكر النصوص من الكتاب والسنة ؛ واحتج بحديث الجارية وقول النبي ﷺ لها « أين الله ؟ » وقولها في السماء وحكمه بإيمانها ، وذكر حديث الإسراء ثم قال : وهذا قول مالك فيما فهمه عن جماعة عن أدرك من التابعين فيما فهموا عن الصحابة فيما فهموا عن النبي ﷺ أن الله في السماء بمعنى فوقها وعليها ، قال الشيخ أبو محمد إنه بذاته فوق عرشه المجيد .

فتبين أن علوه على عرشه وفوقه إنما هو بذاته إلا أنه بائن من جميع خلقه بلا كيف وهو في كل مكان من الأمكنة المخلوقة بعلمه لا بذاته إذ لا تحويه الأماكن لأنه أعظم منها — إلى أن قال — : وقوله على العرش استوى إنما

معناه عند أهل السنة على غير معنى الاستيلاء والقهر والغلبة والملك ، الذى ظنت المعتزلة ومن قال بقولهم إنه معنى الاستواء ، وبعضهم يقول إنه على المجاز لا على الحقيقة ، قال : ويبين سوء تأويلهم فى استوائه على عرشه على غير ما تأولوه من الاستيلاء وغيره ما قد علمه أهل المعقول إنه لم يزل مستولياً على جميع مخلوقاته بعد اختراعه لها وكان العرش وغيره فى ذلك سواء ، فلا معنى لتأويلهم بإفراد العرش بالاستواء الذى هو فى تأويلهم الفاسد استيلاء ، وملك وقهر ، وغلبة ؛ قال : وذلك أيضاً يبين إنه على الحقيقة بقوله (ومن أصدق من الله قيلا) فلما رأى المصنفون إفراد ذكره بالاستواء على العرش بعد خلق السموات وأرضه وتخصيصه بصفة الاستواء علموا أن الاستواء غير الاستيلاء فأقروا بوصفه بالاستواء على عرشه وإنه على الحقيقة لا على المجاز ، لأنه الصادق فى قيله ووقفوا عن تكييف ذلك وتمثيله اذ ليس كمثله شيء — هذا لفظه فى شرحه .

الوجه الخامس عشر : إن الأشعرى حكى إجماع أهل السنة على بطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء ، ونحن نذكر لفظه بعينه الذى حكاه عنه أبو القاسم ابن عساكر فى كتاب (تبيين كذب المفترى) وحكاه قبله أبو بكر بن فورك وهو موجود فى كتبه .

قال فى كتاب الإبانة وهى آخر كتبه قال :

(باب ذكر الاستواء) إن قال قائل ما تقولون فى الاستواء؟ قيل نقول له إن الله تعالى مستو على عرشه كما قال تعالى (الرحمن على العرش استوى) وساق الأدلة على ذلك ثم قال : وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) انه استولى وملك وقهر وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق ، وذهبوا فى الاستواء إلى القدرة ، ولو كان هذا كما قالوا كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة السفلى ، لأن الله تعالى قادر على كل شيء والأرض والسموات وكل شيء فى العالم ، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء والقـــدرة لكان مستوياً

على الأرض والحشوش والأنتان والأقذار لأنه قادر على الأشياء كلها ، ولم نجد أحداً من المسلمين يقول إن الله مستو على الحشوش والأخلية فلا يجوز أن يكون معنى الاستواء على العرش على معنى هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون سائر الأشياء ، وهكذا قال في كتابه الموجز وغيره من كتبه .

الوجه السادس عشر : إن هذا البيت محرف وإنما هو هكذا :

• بشر قد استولى على العراق •

هكذا لو كان معروفاً من قائل معروف ، فكيف وهو غير معروف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها .

الوجه السابع عشر : أنه لو صح هذا البيت وصح أنه غير محرف لم يكن فيه حجة بل هو حجة عليهم ، وهو على حقيقة الاستواء ، فإن بشراً هذا كان أخا عبد الملك بن مروان وكان أميراً على العراق فاستوى على سريرها كما هو عادة الملوك ونوابها أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه ، وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة كقوله تعالى (لتستووا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودي) وقوله (فاستوى على سوقه) وفي الصحيح « أن النبي ﷺ كان إذا استوى على بعيره خارجاً إلى سفر كبر ملبياً » وقال علي : أتي رسول الله ﷺ بدابة ليركبها فلما وضع رجله في الغرز قال بسم الله فلما استوى على ظهرها قال الحمد لله ، فهل تجد في هذه المواضع موضعاً واحداً أنه بمعنى الاستيلاء والقهر .

الوجه الثامن عشر : إن استواء الشيء على غيره يتضمن استقراره وثباته وتمكنه عليه كما قال تعالى في السفينة (واستوت على الجودي) أي رست عليه واستقرت على ظهره ، وقال تعالى (لتستووا على ظهوره) وقال في الزرع (فاستوى على سوقه) فإنه قبل ذلك يكون فيه ميل واعوجاج لأجل ضعف سوقه ، وإذا استغلظ الساق واشتدت السنبلة استقرت . ومنه :

قد استوى بشر على العراق ، فإنه يتضمن استقراره وثباته عليها ودخوله دخول مستقر ثابت غير مزلزل ، وهذا يستلزم الاستيلاء أو يتضمنه ، فالاستيلاء لازم معنى الاستواء لا فى كل موضع ، بل فى الموضع الذى يقتضيه ، ولا يصلح الاستيلاء فى كل موضع يصلح فيه الاستواء ، بل هذا له موضع ، وهذا له موضع ولهذا لا يصلح أن يقال ، استوت السنبلة على ساقها ، ولا استوت السفينة على الجبل ، ولا استوى الرجل على السطح إذا ارتفع فوقه .

الوجه التاسع عشر : إنه لو كان المراد بالبيت استيلاء القهر والملك لكان المستوى على العراق عبد الملك بن مروان لا أخوه بشر ، فإن بشراً لم يكن ينازع أخاه الملك ولم يكن ملكا مثله ، وإنما كان نائباً له عليها وواليا من جهته ، فالمستولى عليها هو عبد الملك لا بشر ، بخلاف الاستواء الحقيق وهو الاستقرار فيها والجلوس على سريرها ، فإن نواب الملوك تفعل هذا بإذن الملوك .

الوجه العشرون : إنه لا يقال لمن استولى على بلدة ولم يدخلها ولم يستقر فيها بل بينه وبينها بعد كثير : أنه قد استوى عليها ، فلا يقال استوى أبو بكر على الشام ولا استوى عمر على مصر والعراق ، ولا قال أحد قط استوى رسول الله ﷺ على اليمن ، مع أنه استولى عليها واستولى خلفاؤه على هذه البلاد ، ولم يزل الشعراء يمدحون الملوك والخلفاء بالفتوحات ، ويتوسعون فى نظمهم واستعاراتهم ، فلم يسمع عن قديم منهم ، جاهلى ولا إسلامى ولا محدث أنه مدح أحداً قط أنه استوى على البلد الفلانى الذى فتحه ، واستولى عليه ، فهذه دواوينهم وأشعارهم موجودة .

الوجه الحادى والعشرون : إنه إذا دار الأمر بين تحريف لغة العرب وحمل لفظها على معنى لم يعهد استعماله فيه البتة ، وبين حمل المضاف المألوف حذفه كثيراً إيجازاً واختصاراً ، فالحمل على حذف المضاف أولى ، وهذا البيت كذلك ، فإنا إن حملنا لفظ استوى فيه على استولى حملناه على معنى لم يعهد استعماله فيه البتة ، وإن حملناها على حذف المضاف وتقديره قد استوى على سرير العراق حملناه على معهود مألوف ، فيقولون قعد فلان على سرير الملك ،

فيذكرون المضاف إيضاحاً وبياناً ، ويحذفونه تارة إيجازاً واختصاراً ، إذ قد علم المخاطب أن القعود والاستواء والجلوس الذى يضاف ويقصد به الملك يستلزم سرير الملك . فحذف المضاف أقرب إلى لغة القوم من تحريف كلامهم ، وحمل لفظ على معنى لفظ آخر لم يعهد استعماله فيه .

الوجه الثانى والعشرون : إنه كيف يجوز أن ينزل الله آيات متعددات فى كتابه الذى أنزله بلسان العرب ، ويكون معنى ذلك الخطاب مشهوراً على لغتهم معروفاً فى عادة نظامهم ، فلا يريد ذلك المعنى ويأتى بلفظ يدل على خلافه ويطرد استعماله فى موارده كلها بذلك اللفظ الذى لم يرد معناه ، ولا يذكر فى موضع واحد باللفظ الذى يريد معناه ؛ فمن تصور هذا جزم ببطلانه وإحالة نسبته إلى من قصده البيان والهدى .

الوجه الثالث والعشرون : إنه لو أريد ذلك المعنى المجازى لذكر فى اللفظ قرينة تدل عليه ، فإن المجاز إن لم يقترن به قرينة وإلا كانت دعواه باطلة لأنه خلاف الأصل ولا قرينة معه ، ومعلوم أنه ليس فى موارد الاستواء فى القرآن والسنة موضع واحد قد اقترنت به قرينة تدل على المجاز ، فكيف إذا كان السياق يقتضى بطلان ما ذكر من المجاز ، وأن المراد هو الحقيقة .

الوجه الرابع والعشرون : إن تجريد الاستواء من اللام واقترانه بحرف على وعطف فعله بثم على خلق السموات والأرض ، وكونه بعد أيام التخليق وكونه سابقاً فى الخلق على السموات والأرض ، وذكر تدبير أمر الخليقة معه الدال على كمال الملك ، فإن العرش سرير المملكة ، فأخبر أن له سريراً كما قال أمية :

مجدوا الله فهو للمجد أهل ربنا فى السماء أمسى كبيرا
بالبنا الأعلى الذى سبق الخلـ ـق وسوى فوق السماء سريرا

وصدقه رسول الله ﷺ واستنشده الأسود بن سريع ؛ فقد استوى على سرير ملكه يدبر أمر الممالك . وهذا حقيقة الملك ، فمن أنكر عرشه وأنكر

استواءه عليه ، أو أنكر تدبيره ، فقد قدح فى ملكه ، فهذه القرائن تفيد القطع بأن الاستواء على حقيقته كما قال أئمة الهدى :

الوجه الخامس والعشرون : إنه لو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لجاز أن يقال استوى على ابن آدم وعلى الجبل وعلى الشمس والقمر وعلى البحر والشجر والدواب ، وهذا لا يطلقه مسلم .

فإن قيل : هذا جائز وإنما خصص العرش بالذكر لأنه أجل المخلوقات وأرفعها وأوسعها ، فتخصيصه بالذكر تنبيه على ما دونه (قيل) لو كان هذا صحيحاً لم يكن ذكر الخاص منافياً لذكر العام ، ألا ترى أن ربوبيته لما كانت عامة للأشياء لم يكن تخصيص العرش بذكره منها كقوله (رب العرش العظيم) مانعاً من تعميم إضافتها كقوله (رب كل شيء) فلو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لكان لم يمنع إضافته إلى العرش إضافته إلى كل ما سواه ، وهذا فى غاية الظهور .

الوجه السادس والعشرون : إنه إذ فسر الاستواء بالغلبة والقهر عاد معنى هذه الآيات كلها إلى أن الله تعالى أعلم عباده بأنه خلق السموات والأرض ثم غلب العرش بعد ذلك وقهره وحكم عليه ، أفلا يستحى من الله من فى قلبه أدنى وقار لله ولكلامه أن ينسب ذلك إليه ، وأنه أراده بقوله (الرحمن على العرش استوى) أى اعلموا يا عبادى أنى بعد فراغى من خلق السموات والأرض غلبت عرشى وقهرته واستوليت عليه .

الوجه السابع والعشرون : إن أعلم الخلق به قد أطلق عليه أنه فوق عرشه كما فى حديث ابن عباس والله فوق العرش ، وفى حديث عبد الله بن رواحة الذى صححه ابن عبد البر وغيره

وإن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمين

وهذه الفوقية هو تفسير الاستواء المذكور فى القرآن والسنة ، والجهمية يجعلون كونه فوق العرش بمعنى أنه خير من العرش وأفضل منه كما يقال

الأمير فوق الوزير والدينار فوق الدرهم ، والمعنى عندهم أنه أعلم الأمة بأن الله خير وأفضل من العرش .

فيا للعقول ؛ أين فى لغة العرب حقيقة أو مجازاً أو كناية واستعارة بعيدة أن يقال استوى على كذا إذا كان أعظم منه قدراً وأفضل ؛ هذا من لغة الطماطم لا من لغة القوم الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ وكتاب الله لا يحتمل هذا التأويل الباطل الذى تنفر عنه العقول . يوضحه :

الوجه الثامن والعشرون : أن تفضيل الرب تعالى على شىء من خلقه لا يذكر فى شىء من القرآن إلا رداً على من اتخذ ذلك الشىء نداً لله تعالى فبين سبحانه أنه خير من ذلك الند كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، آلله خير أما يشركون) وقوله تعالى حاكياً عن السحرة (لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا ، فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا . إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى) وقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون) فأما أن يفضل نفسه على شىء معين من خلقه ابتداء فهذا لم يقع فى كلام الله ولا هو مما يقصد بالإخبار ، لأن قول القائل ابتداء : الله خير من ابن آدم وخير من السماء وخير من العرش ، من جنس قول : السماء فوق الأرض والثلج بارد والنار حارة ، وليس فى ذلك تمجيد ولا تعظيم ولا مدح . ولهذا لم يجىء هذا اللفظ فى القرآن ، ولا فى كلام الرسول ﷺ ولا هو مما جرت عادة الناس بمدح الرب تعالى به مع تفنن مدحهم ومحامدهم ، بل هو أرك كلام وأسمجه وأهجنه ، فكيف يليق بهذا الكلام الذى يأخذ بمجامع القلوب عظمة وجلالة ، ومعانيه أشرف المعانى وأعظمها فائدة أن يكون معناه أن الله أفضل من العرش والسماء ، ومن المثل السائر نظما :

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا

وهذا بخلاف ما إذا كان المقام يقتضى ذلك احتجاجا على مبطل وإبطالا لقول مشرك ، كما إذا رأيت رجلا يعبد حجراً فقلت له : الله خير أم الحجر

فيحسن هذا الكلام فى هذا المقام ما لا يحسن فى قول الخطيب ابتداء : الحمد لله الذى هو خير من الحجارة ، ولهذا قال يوسف الصديق عليه السلام فى احتجاجه على الكفار (يا صاحبي السجن ، أأرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار) وقال تعالى (آلله خير أم ما يشركون) يوضحه :

الوجه التاسع والعشرون : أن الرجل إذا تكلم بمثل هذا الكلام فى حق المخلوق لكان مستهجناً جداً ، فلو قال الشمس أضوأ من السراج ، والسماء أكبر من الرغيف وأعلى من سقف الدار ونحو ذلك لكان مستهجناً مستقبحاً مع قرب النسبة بين المخلوق والمخلوق ، فكيف إذا قيل ذلك بين الخالق تعالى والمخلوق ، مع التفاوت الذى بين الله وخلقه .

الوجه الثلاثون : إن الاستيلاء الذى فسروا به الاستواء ، إما أن يراد به الخلق أو القهر أو الغلبة أو الملك أو القدرة عليه ، ولا يصح أن يكون شىء منها مراداً ، أما الخلق فلأنه يتضمن أن يكون خلقه بعد خلق السموات والأرض ، وهذا بخلاف إجماع الأمة وخلاف مادل عليه القرآن والسنة ، وإن ادعى بعض الجهمية المتأخرين أنه خلق بعد خلق السموات والأرض وادعى الإجماع على ذلك ، وليس العجب من جهله ، بل من إقدامه على حكاية الإجماع على ما لم يقله مسلم ، ولا يصح أن يراد به بقية المعانى للوجوه التى ذكرناها وغيرها ، فلا يجوز تفسير الآية به ، ولهذا لم يقله عالم من علماء السلف بل صرحوا بخلافه كما قال أبو العاليه علا وارتفع . وقال مجاهد : استقر . وقال مالك : الاستواء معلوم .

وقال يزيد بن هرون : من زعم أن الرحمن فوق العرش استوى على خلاف ما يقر فى قلوب العامة فهو جهمى . وقد تقدم حكاية قول من قال : استوى بذاته واستوى حقيقة ، فأوجدونا عمن يقتدى بقوله فى تفسير أو عن رجل واحد من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو عن إمام له فى الأمة لسان صدق أنه فسر اللفظ باستولى ، ولن تجدوا إلى ذلك سبيلا .

الوجه الحادى والثلاثون : إما أن يحيل العقل حمل الاستواء على حقيقته

أو لا يحيله ، فإن أحاله العقل ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام في تفسيره بخلاف ما يحيله العقل ، بل تفاسيرهم كلها مما يحيلها العقل لزم القدح في علم الأمة ونسبتها إلى أعظم الجهل لسكوتهم عن بيان الحق وتكلمهم بالباطل وهذا شر من قول الرافضة ، وإن لم يحله العقل وجب حمله على حقيقته لأنها الأصل والعقل لا يمنع منها .

الوجه الثاني والثلاثون : أن أئمة السنة متفقون على أن تفسير الاستواء بالاستيلاء إنما هو متلقى عن الجهمية والمعتزلة والخوارج ، وممن حكى ذلك أبو الحسن الأشعري في كتبه . وحكاه ابن عبد البر والطلمنكي عنهم خاصة . وهؤلاء ليسوا ممن يحكى أقوالهم في التفسير ولا يعتمد عليها . كما قال الأشعري في تفسير الجبائي : كأن القرآن قد نزل بلغة أهل جبّاء ، وقد علم أن هؤلاء يحرفون الكلم ويفسرون القرآن بآرائهم ، فلا يجوز العدول عن تفسير الصحابة والتابعين إلى تفسيرهم .

الوجه الثالث والثلاثون : إن الاستيلاء يكون مع مزايلة المستولي للمستولى عليه ومفارقته ، كما يقال استولى عثمان بن عفان على خراسان ، واستولى عبد الملك بن مروان على بلاد المغرب . واستولى الجواد على الأمد ، قال الشاعر :

ألا لمثلك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذ استولى على الأمد

فجعله مستولياً عليه بعد مفارقته له وقطع مسافته ، والاستواء لا يكون إلا مع مجاورة الشيء الذي يستوي عليه كما استوت على الجودي (ولتستووا على ظهوره فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك) وهكذا في جميع موارده في اللغة التي خوطبنا بها ، ولا يصح أن يقال استوى على الدابة والسطح إذا نزل عنها وفارقها ، كما يقال استولى عليها ، هذا عكس اللغة وقلب الحقائق . وهذا قطعي بحمد الله .

الوجه الرابع والثلاثون : إن نقل معنى الاستواء وحقيقته كنقل لفظه بل أبلغ ، فإن الأمة كلها تعلم بالضرورة أن الرسول أخبر عن ربه بأنه استوى

على عرشه ، من يحفظ القرآن منهم ومن لا يحفظه ، وهذا المعنى عندهم كما قال مالك وأئمة السنة : الاستواء معلوم غير مجهول كما أن معنى السمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة وسائر ما أخبر به عن نفسه معلوم ، وإن كانت كيفيته غير معلومة للبشر ، فإنهم لم يخاطبوا بالكيفية ، ولم يرد منهم العلم بها ، فإخراج الاستواء عن حقيقته المعلومة كإنكار ورود لفظه بل أبلغ ، وهذا مما يعلم أنه مناقض لما أخبر الله به ورسوله . يوضحه :

الوجه الخامس والثلاثون: إن اللفظ إنما يراد لمعناه ومفهومه فهو المقصود بالذات واللفظ مقصود قصد الوسائل ، والتعريف بالمراد ، فإذا انتفى المعنى وكانت إرادته محالا لم يبق فى ذكر اللفظ فائدة ، بل كان تركه أنفع من الإتيان به ، فإن الإتيان به إنما حصل منه إيهام المحال والتشبيه ، وأوقع الأمة فى اعتقاد الباطل ، ولا ريب أن هذا إذا نسب إلى آحاد الناس كان ذمه أقرب من مدحه فكيف يليق نسبته إلى من كلامه هدى وشفاء وبيان ورحمة ، هذا من أمحل المحال .

الوجه السادس والثلاثون : إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة وأهل التفسير المقبول ، وقد صرح المنكرون للاستواء بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعنى به خلاف ظاهره كما قال صاحب المحصول وغيره ، وهذا لفظه : لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويعنى به خلاف ظاهره ، والخلاف مع المرجئة ، ثم احتج على ذلك بأنه عبث وهو على الله محال ، والذى احتج به على المرجئة يحتج به عليه أهل السنة بعينه ، وهذا الذى قاله هو الحق وهو ما اتفق عليه العقلاء ، فلا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويريد به خلاف ظاهره إلا وفى السياق ما يدل على ذلك بخلاف المجمل ، فإنه يجوز عندهم أن يتكلم به لأنه لم يرد به خلاف ظاهره ، والفرق بينهما إيقاع الأول فى اللبس واعتقاد الخطأ بخلاف المجمل . فكيف إذا كان مع ظاهره من القرآن ما ينفى إرادة غيره ، فدعوى إرادة غير الظاهر حينئذ ممتنع من الوجهين .

الوجه السابع والثلاثون : إن حقيقة هذا المجاز أنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إلا العدم المحض ، وليس هناك من ترفع إليه الأيدى ويصعد إليه الكلم الطيب ، وتعرج الملائكة والروح إليه ، وينزل الوحى من عنده ويقف العباد بين يديه . ولا عرج برسوله إليه حقيقة ، ولا رفع المسيح إليه حقيقة ، ولا يجوز أن يشير إليه أحدنا بأصبعه إلى فوق كما فعل النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز أن يقال أين هو كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز أن يسمع من يقول أين ويقره عليه ؛ كما سمع رسول الله ﷺ من السائل وأقره عليه ، ولا يراه المؤمنون بأبصارهم عياناً فوقهم ، ولا له حجاب حقيقة يحتجب به عن خلقه ولا يقرب منه شىء ولا يبعد منه شىء ، ونسبته من فوق السموات كلها إلى القرب منه كنسبة من فى أسفل سافلين ، كلها فى القرب من ذاته سواء ، فهذا حقيقة هذا المجاز وحاصله ، ومعلوم أن هذا أشد مناقضة لما جاءت به الرسل منه للمعقول الصريح ، فيكون من أبطل الباطل .

الوجه الثامن والثلاثون : إن الله سبحانه ذم المحرفين الكلم ؛ والتحريف نوعان : تحريف اللفظ وتحريف المعنى ، فتحريف اللفظ العدول به عن جهته إلى غيرها ، إما بزيادة وإما بنقصان وإما بتغيير حركة إعرابية ، وإما غير إعرابية . فهذه أربعة أنواع ؛ وقد سلك فيها الجهمية والرافضة ، فإنهم حرفوا نصوص الحديث ولم يتمكنوا من ذلك فى ألفاظ القرآن ؛ وإن كان الرافضة حرفوا كثيراً من لفظه ، وادعوا أن أهل السنة غيروه عن وجهه .

وأما تحريف المعنى فهذا الذى جالوا فيه وصالوا وتوسعوا وسموه تأويلا ، وهو اصطلاح فاسد حادث لم يعهد به استعمال فى اللغة ، وهو العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته ، وإعطاء اللفظ معنى لفظ آخر بقدر ما مشترك بينهما ، وأصحاب تحريف الألفاظ شر من هؤلاء من وجه ، وهؤلاء شر من وجه ؛ فإن أولئك عدلوا باللفظ والمعنى جميعاً عما هما عليه فأفسدوا اللفظ والمعنى ، وهؤلاء أفسدوا المعنى وتركوا اللفظ على حاله ، فكانوا خيراً من أولئك من

هذا الوجه، ولكن أولئك لما أرادوا المعنى الباطل حرفوا له لفظا يصلح له لئلا يتنافر اللفظ والمعنى ، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ المحرف فهم منه المعنى المحرف ، فإنهم رأوا أن العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته مع بقاء اللفظ على حاله مما لا سبيل إليه ؛ فبدءوا بتحريف اللفظ ليستقيم لهم حكمهم على المعنى الذى قصدوا .

الوجه التاسع والثلاثون : إن استواء الرب المعدى بأداة (على) المعلق بعرشه المعرف باللام المعطوف بثم على خلق السموات والأرض المطرد فى موارده على أسلوب واحد ونمط واحد ، لا يحتمل إلا معنى واحداً لا يحتمل معنيين البتة ؛ فضلا عن ثلاثة أو خمسة عشر كما قال صاحب (القواصم والعواصم) إذا قال لك المجسم (الرحمن على العرش استوى) فقل استوى على العرش يستعمل على خمسة عشر وجهاً فأيها تريد ؟

فيقال له كلا والذى استوى على العرش لا يحتمل هذا اللفظ معنيين البتة ، والمدعى للاحتمال عليه بيان الدليل ، إذ الأصل عدم الاشتراك والمجاز ، ولم يذكر على دعواه دليلا ولا بين الوجوه المحتملة حتى يصلح قوله « فأيها تريدون وأيها تعنون » وكان ينبغى له أن يبين كل احتمال ويذكر الدليل على ثبوته ، ثم يطالب حزب الله ورسوله ﷺ بتعيين أحد الاحتمالات ، ، إلا فهم يقولون لا نسلم إحتماله لغير معنى واحد ، فإن الأصل فى الكلام الإفراد والحقيقة ، دون الاشتراك والمجاز فهم فى منعهم أولى بالصواب منك فى تعدد الاحتمال ، فدعواك أن هذا اللفظ يحتمل خمسة عشر معنى ، دعوى مجردة ليست معلومة بضرورة ولا نص ولا إجماع ، يوضحه :

الوجه الأربعون : وهو أن يقال : الاحتمالات التى ادعيتها تتطرق إلى لفظ الاستواء وحده المجرد عن إتصاله بأداة أم إلى المقترن بواو المصاحبة أم إلى المقترن بإلى أم إلى المقترن بعلى ؟ أم إلى كل واحد واحد من ذلك وكذلك العرش الذى ادعيت أنه يحتمل عدة معان هو العرش المنكر غير المعرف بأداة تعريف ولا إضافة أم المضاف إلى العبد كقول عمر كاد عرشى أن يثل ، أم

إلى عرش الدار وهو سقفها فى قوله (خاوية على عروشها) أم إلى عرش الرب تبارك وتعالى الذى هو ذروة سمواته ؟ أم إلى كل واحد من ذلك ، فأين مواد الاحتمال حتى يعلم هل صحيحة أم باطلة ، فلا يمكنك أن تدعى ذلك فى موضع معين من هذه المواضع ، ودعواه بهت صريح وغاية ما تقدر عليه إنك تدعى مجموع الاحتمالات فى مجموع المواضع بحيث يكون كل موضع له معنى ، فأى شىء ينفعك هذا فى الموضع المعين ، فسبحان الله أين هذا من القول السديد الذى أوصانا الله به فى كتابه حيث يقول (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديداً) والسديد هو الذى يسد موضعه ويطابقه فلا يزيد عليه ولا ينقص منه ، وسداد السهم هو مطابقته وإصابته الغرض من غير علو ولا انحطاط ولا تيامن ولا تياسر .

(والمقصود) إن استواء الرب على عرشه المختص به الموصول بأداة (على) نص فى معناه لا يحتمل سواه .

الوجه الحادى والأربعون : أنا نمنع الاحتمال فى نفس لفظ الاستواء مع قطع النظر عن صلاته المقرون بها وأنه ليس له إلا معنى واحد وإن تنوع بتنوع صلاته كنظائره من الأفعال التى تنوع معانيها بتنوع صلاتها كملت عنه وملت إليه ورغبت عنه ورغبت فيه ، وعدلت عنه وعدلت إليه ، وفررت منه وفررت إليه ، فهذا لا يقال له مشترك ولا مجاز ، بل حقيقة واحدة تنوعت دلالتها بتنوع صلاتها ، وهكذا لفظ الاستواء هو بمعنى الاعتدال حيث استعمل مجرداً أو مقروناً ، تقول سويته فاستوى كما يقال عدلته فاعتدل فهو مطاوع الفعل المتعدى ، وهذا المعنى عام فى جميع موارد استعماله فى اللغة ، ومنه استوى إلى السطح ، أى ارتفع فى اعتدال ، ومنه استوى على ظهر الدابة ، أى اعتدل عليها ، قال تعالى (لتستووا على ظهوره) « وأهل » رسول الله ﷺ لما استوى على راحلته » فهو يتضمن اعتدالا واستقراراً عند تجرده ويتضمن المقرون مع ذلك معنى العلو والارتفاع ، وهذا حقيقة واحدة تتنوع بتنوع قيودها كما تتنوع دلالة الفعل بحسب مفعولاته وصلاته ، وما يصاحبه من أداة نفى أو استفهام

أو نهى أو إغراء فيكون له عند كل أمر من هذه الأمور دلالة خاصة والحقيقة واحدة .

فهذا هو التحقيق لا الترويج والتزويق ، وادعاء خمسة عشر معنى لما ليس له إلا معنى واحد ، وهذا شأن جميع الألفاظ المطلقة إذا قيدت فإنها تتنوع دلالتها بحسب قيودها ولا يخرجها ذلك عن حقائقها (فضرب) مع المثل له معنى وفى الأرض له معنى، وبالعصا له معنى ، والدابة له معنى إذ هو إمساس بإيلام ، فإن صاحبه أداة التنى صار له معنى آخر ، وإن كانت أداة استفهام أو نهى أو تمن أو تحضيض اختلفت دلالته ، وحقيقته واحدة فى كل وضع يقترن به ما يبين المراد .

فإذا قال قائل فى قوله تعالى (واهجروهن فى المضاجع واضربوهن) أن الضرب له عدة معان فأيها المراد كان كنظائر قول هذا القائل إن الرحمن على العرش استوى له خمسة عشر وجهاً ، والفرق بين هذا الوجه والذى قبله أن فى الوجه الأول يتبين أن مجموع اللفظ وصلته يدلان على غير مادل عليه اللفظ مع الصلة الأخرى . وفى هذا الوجه يتبين أن مطلق اللفظ يدل على المعنى المشترك وإن اختصاصه فى محاله هو من اقترانه بتلك الصلة ولا منافاة بينهما ، فالتركيب يحدث للمركب حالة أخرى سواء كان المركب من المعانى أو من الألفاظ أو الأعيان أو الصفات طلوقها ومصنوعها .

فعلى هذا إذا اقترن استوى بحرف الاستعلاء دل على الاعتدال بلفظ الفعل وعلى العلو بالحرف الذى وصل به ، فإن اقترن بالواو دل على الاعتدال بنفسه وعلى معادلته بعد الواو بواسطتها ، وإذا اقترن بحرف الغاية دل على الاعتدال بلفظه وعلى الارتفاع قاصداً لما بعد حرف الغاية بواسطتها ، وزال بحمد الله الاشتراك والمجاز ووضح المعنى وأسفر صبحه ، وليس الفاضل من يأتى إلى الواضح فيعقده ويعميه ، بل من يأتى إلى المشكل فيوضحه ويبينه ، ومن الله سبحانه وتعالى البيان وعلى رسوله ﷺ البلاغ وعلينا التسليم .

ونحن نشهد أن الله قد بين غاية البيان الذى لا بيان فوقه ، وبلغ رسوله ﷺ البلاغ المبين ، فبلغ المعانى كما بلغ الألفاظ ، والصحابة بلغوا عنه الأمرين جميعاً ، وكان تبليغه المعانى أهم من تبليغه للألفاظ ، ولهذا اشترك الصحابة فى فهمها ، وأما حفظ القرآن فكان فى بعضهم . قال أبو عبد الرحمن السلمى : حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن كعثمان وعبد الله بن مسعود أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل جميعاً .

وهذه الآثار المحفوظة عن الصحابة والتابعين كلها متفقة على أن الله نفسه فوق عرشه ، وقال أئمة السنة بذاته فوق عرشه وأن ذلك حقيقة لا مجاز وأكثر من صرح أئمة المالكية كما تقدم حكاية ألفاظهم .

الوجه الثانى والأربعون : إنا لو فرضنا احتمال اللفظ فى اللغة لمعنى الاستيلاء والخمسة عشر معنى ، فالله ورسوله ﷺ قد عين بكلامه منها معنى واحداً ونوع الدلالة عليه أعظم تنويع حتى يقال بذلك ألف دليل ، فالصحابة كلهم متفقون لا يختلفون فى ذلك المعنى ولا التابعون وأئمة الإسلام ، ولم يقل أحد منهم أنه بمعنى استولى ، وإنه مجاز ، فلا يضر الاحتمال بعد ذلك فى اللغة لو كان حقاً ، ولما سئل مالك وسفيان بن عيينة وقبلهما ربيعة بن عبد الرحمن عن الاستواء فقالوا : الاستواء معلوم ، تلقى ذلك عنهم جميع أئمة الإسلام ، ولم يقل أحد منهم أنه يحتاج إلى صرفه عن حقيقته إلى مجازه ، ولا إنه يحمل له مع العرش خمسة عشر معنى ، وقد حرف بعضهم كلام هؤلاء الأئمة على عادته فقال معناه الاستواء معلوم لله ، فنسبوا السائل إلى أنه كان يشك هل يعلم الله استواء نفسه أو لا يعلمه ، ولما رأى بعضهم فساد هذا التأويل قال إنما أراد به أن ورود لفظه فى القرآن معلوم ، فنسبوا السائل والمجيب إلى اللغة فكأن السائل لم يكن يعلم أن هذا اللفظ فى القرآن وقد قال يا أبا عبد الله : الرحمن على العرش استوى كيف استوى ؟ فلم يقل هل هذا اللفظ فى القرآن أم لا ؟ ونسبوا المجيب إلى أنه أجابه بما يعلمه الصبيان فى المكاتب ولا يجهله أحد ، ولا هو مما

يحتاج إلى السؤال عنه ولا استشكله السائل ، ولا خطر بقلب المجيب إنه يسأل عنه ، والله تعالى أعلم .

المثال الرابع قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) (بل يداه مبسوطتان) قالت الجهمية مجاز فى النعمة أو القدرة ، وهذا باطل من وجوه (أحدها) أن الأصل الحقيقة فدعوى المجاز مخالفة للأصل (الثانى) إن ذلك خلاف الظاهر فقد اتفق الأصل والظاهر على بطلان هذه الدعوى (الثالث) إن مدعى المجاز المعين يلزمه أمور (أحدها) إقامة الدليل الصارف عن الحقيقة إذ مدعيها معه الأصل والظاهر ، ومخالفها مخالف لهما جميعاً (ثانيها) بيان احتمال اللفظ لما ذكره من المجاز لغة وإلا كان منشئاً من عنده وضعاً جديداً (ثالثها) احتمال ذلك المعنى فى هذا السياق المعين ، فليس كل ما احتمله اللفظ من حيث الجملة يحتمله هذا السياق الخاص ، وهذا موضع غلط فيه من شاء الله ولم يبين أو يميز بين ما يحتمله اللفظ بأصل اللغة وإن لم يحتمله فى هذا التركيب الخاص وبين ما يحتمله فيه (رابعها) بيان القرائن الدالة على المجاز الذى عينه بأنه المراد ، إذ يستحيل أن يكون هذا هو المراد من غير قرينة فى اللفظ تدل عليه البتة ، وإذا طولبوا بهذه الأمور الأربعة تبين عجزهم .

الوجه الرابع : إن اطراد لفظها فى موارد الاستعمال وتنوع ذلك وتصريف استعماله يمنع المجاز ، ألا ترى إلى قوله (خلقت بيــــدى) وقوله (بل يداه مبسوطتان) وقوله (وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالى عما يشركون) فلو كان مجازاً فى القدرة والنعمة لم يستعمل منه لفظ يمين ، وقوله فى الحديث الصحيح « المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين » فلا يقال هذا يد النعمة والقدرة . وقوله « يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يهزهن ثم يقول أنا الملك » .

فهنا هز وقبض وذكر يدين . ولما أخبرهم رسول الله ﷺ جعل يقبض

يديه ويبسطهما تحقيقاً للصفة لا تشبيهاً لها كما قرأ (وكان الله سميعاً بصيراً) ووضع يديه على عينيه وأذنيه تحقيقاً لصفة السمع والبصر. وأنهما حقيقة لا مجازاً. وقوله «لما خلق الله آدم قبض بيديه قبضتين وقال اختر، فقال: اخترت يمين ربي وكلتا يديه يمين، ففتحها فإذا فيها أهل اليمين من ذريته».

وأضعاف أضعاف ذلك من النصوص الصحيحة الصريحة في ثبوت هذه الصفة، كقوله في الحديث الصحيح «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها» وقوله في الحديث المتفق على صحته «من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، تقبلها بيمينه» وقوله «ما السموات السبع والأرضون السبع في كف الرحمن، إلا كخردلة في كف أحدكم» وقوله في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي رزين «فيأخذ ربك غرفة من الماء فينضح بها قبلكم فلا يخطيء وجه أحدكم» يعني في الموقف، فهل يمكن أن يكون هذا من أوله إلى آخره وأضعافه وأضعاف أضعافه مجازاً لا حقيقة، وليس معه قرينة واحدة تبطل الحقيقة وتبين المجاز.

الوجه الخامس: إن اقتران لفظ الطي والقبض والإمساك باليد يصير المجموع حقيقة، هذا في الفعل، وهذا في الصفة، بخلاف اليد المجازية فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على اليد حقيقة، بل ما يدله على المجاز كقولهم: له عندي يد، وأنا تحت يده ونحو ذلك، وأما إذا قيل: قبض بيده، وأمسك بيده، أو قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا، وجلس عن يمينه، أو كتب كذا وعمله بيمينه أو بيديه، فهذا لا يكون إلا حقيقة، وإنما أتى هؤلاء من جهة أنهم رأوا اليد تطلق على النعمة والقدرة في بعض المواضع، فظنوا أن كل تركيب وسياق صالح لذلك، فوهموا وأوهموا، فهب أن هذا يصلح في قوله: لولا يد لك لم أجزك بها، أفيصلح في قوله (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك) وفي قول عبد الله بن عمر: «إن الله لم يباشر بيده أو لم يخلق بيده إلا ثلاثاً: خلق آدم بيده، وغرس جنة عدن بيده، وكتب

التوراة بيده ، أفيصح فى عقل أو نقل أو فطرة أن يقال : لم يخلق بقدرته أو بنعمته إلا ثلاثاً .

الوجه السادس : إن مثل هذا المجاز لا يستعمل بلفظ التثنية ، ولا يستعمل إلا مفرداً أو مجموعاً كقولك : له عندى يد يجزيه الله بها وله عندى أياد ، وأما إذا جاء بلفظ التثنية لم يعرف استعماله قط إلا فى اليد الحقيقية ، وهذه موارد الاستعمال أكبر شاهد فعليك بتتبعها .

الوجه السابع : إنه ليس من المعهود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ التثنية بل بلفظ الإفراد الشامل لجميع الحقيقة ، كقوله (إن القوة لله جميعاً) وكقوله (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقد يجمع النعم كقوله (وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة) وأما أن يقول : خلقتك بقدرتين أو بنعمتين ، فهذا لم يقع فى كلامه ولا كلام رسوله ﷺ .

الوجه الثامن : إنه لو ثبت استعمال ذلك بلفظ التثنية لم يجز أن يكون المراد به ههنا القدرة ، فإنه يبطل فائدة تخصيص آدم ، فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرته سبحانه ، فأى مزية لآدم على إبليس فى قوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) يوضحه :

الوجه التاسع : إن الله جعل ذلك خاصة خص بها آدم دون غيره ، ولهذا قال له موسى وقت المحاجة : أنت الذى خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شىء ، وكذلك يقول له أهل الموقف إذا سألوه الشفاعة ، فهذه أربع خصائص له ، فلو كان المراد باليد القدرة لكان بمنزلة أن يقال له : خلقك الله بقدرته ، فأى فائدة فى ذلك ، يوضحه :

الوجه العاشر : إنك لو وضعت الحقيقة التى يدعى هؤلاء أن اليد مجاز فيها موضع اليد لم يكن فى الكلام فائدة ، ولم يصح وضعها هناك ، فإنه سبحانه لو قال : ما منعك أن تسجد لما خلقت بقدرتى ، وقال له موسى : أنت أبو البشر الذى خلقك الله بقدرته ، وقال له أهل الموقف ذلك : لم يحسن ذلك الكلام ولم يكن فيه من الفائدة شىء ، وتعالى الله أن ينسب إليه مثل ذلك . وإن مثل

هذا التخصيص إنما خرج مخرج الفضل له على غيره ، وإن ذلك أمر اختص به لم يشاركه فيه غيره ، فلا يجوز حمل الكلام على ما يبطل ذلك .

الوجه الحادي عشر : إن نفس هذا التركيب المذكور في قوله (خلقت بيدي) يأبى حمل الكلام على القدرة لأنه نسب الخلق إلى نفسه سبحانه ثم عدى الفعل إلى اليد ثم ثناها ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على قولك : كتبت بالقلم . ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه ، بخلاف ما لو قال : عملت كما قال تعالى (بما كسبت أيديكم وبما قدمت يداك) فإنه نسب الفعل إلى اليد ابتداء ، وخصها بالذكر لأنها آلة الفعل في الغالب . ولهذا لما لم يكن خلق الأنعام مساوياً لخلق أبي الأنام قال تعالى (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) فأضاف الفعل إلى الأيدي وجمعها ولم يدخل عليها الباء ، فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق أحد الموضعين بالآخر ، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أبينا آدم على الأنعام ، وهذا من أبطل الباطل وأعظم العقوق للأب ، إذ ساوى المعطل بينه وبين إبليس والأنعام في الخلق باليدين .

الوجه الثاني عشر : إن يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ اليد فلا يتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية ، فلا يقال فيها كف لا للنعمة ولا للقدرة . ولا أصبع وأصبعان ولا يمين ولا شمال . وهذا كله ينفي أن يكون اليد يد نعمة أو يد قدرة ، وقد قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح : يد الله ملأى لا يغيضها نفقة » وقال « المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن » وفي حديث الشفاعة « فأقوم عن يمين الرحمن مقاماً لا يقومه غيري » وإذا ضممت قوله (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) إلى قوله ﷺ « يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده ثم يهزهن» وجعل رسول الله ﷺ يقبض يده ويبسطها.

وفي صحيح مسلم يحكي عن ربه بهذا اللفظ وقال « ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه» ولفظه « بين » لا تقتضي المخالطة ولا المماسة والملاصقة لغة ولا عقلا ولا عرفاً ، قال تعالى (والسحاب المسخر بين السماء والأرض) وهو لا يلاصق السماء ولا

الأرض . وقال فى حديث الشفاعة « وعدنى ربى أن يدخل الجنة من أمتى أربعمائة ألف » فقال أبو بكر : زدنا يا رسول الله . قال وثلاث حثيات من حثيات ربى ، فقال عمر ، حسبك يا أبا بكر ، فقال أبو بكر ، دعنى يا عمر ، وما عليك أن يدخلنا الجنة كلنا ، فقال عمر : إن شاء الله أدخل خلقه الجنة بكف واحدة ، فقال رسول الله ﷺ صدق عمر . فصدقه فى إثبات الكف لله وسعتها وعظمتها .

فهـذا القبض والبسط والطى باليمين والأخذ والوقوف عن يمين الرحمن والكف وتقليب القلوب بأصابعه ووضع السموات على أصبع والجبال على أصبع ، فذكر إحدى اليدين . ثم قوله (وبيده الأخرى) يمتنع فيه اليد المجازية سواء كانت بمعنى القدرة أو بمعنى النعمة ، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف . هذه لغة العرب ، نظمهم ونثرهم ، هل تجدون فيها ذلك أصلا .

الوجه الثالث عشر : إن الله تعالى أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب ولم ينكر عليهم إثبات اليد له تعالى فقال (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) فلعنهم على وصف يده بالعيب دون إثبات يده وقرر إثباتها له زيادة على ما قالوه بأنهما يدان مبسوطتان وبهذا يعلم تلبيس الجهمية المعطلة على أشباه الأنعـام حيث قالوا إن الله لعن اليهود على إثبات اليد له سبحانه ، وأنهم مشبهة وهم أئمة المشبهة ، فتأمل هـذا الـكذب من هذا القائل والتلبيس ، وأن الآية صريحة بخلاف قوله .

الوجه الرابع عشر : إن يد القدرة لا يعرف فى الاستعمال أن يقال فيها يد فلان كذا هكذا ، فضلا أن يقال فعل هذا بيمينه ، فضلا عن أن يقال فعله بيديه ، فضلا عن أن يقال فعله بيمينه ، وإنما المستعمل فى يد القدرة والنعمة أن تـكون مجردة عن الإضافة وعن التثنية وعن نسبة الفعل إليها ، فيقال : لفلان عندى يد ، ولولا يد له عندى ، ولا يكادون يقولون يده أو يداه عندى ، وله عندى يده ويداه ، يوضحه :-

الوجه الخامس عشر : إن اليد حيث أريد بها النعمة أو القدرة فلا بد أن

يقترن باللفظ ما يدل على ذلك ليحصل المراد : فأما أن تطلق ويراد بها ذلك فهذا لا يجوز ، كما إذا أطلق البحر والأسد وادعى بذلك أنه أريد به الرجل الجواد والشجاع ، فهذا لا يجيزه عاقل ، ولا يتكلم به إلا من قصده التلبيس والتعمية ، وحيث أراد تلك المعانى فإنه يأتى من القرائن بما يدل على مراده ، فأين معكم فى قوله (لما خلقت بيدى) و (بل يداه مبسوطتان) وقوله « يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى » وقوله « فأقوم عن يمين ربى » وقوله « فيوقف بين يدى الرحمن » ما يدل على إرادة المجاز .

الوجه السادس عشر : إن يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها البتة إلا فى حق من له يد حقيقة ؛ فهذه موارد استعمالها من أولها إلى آخرها مطردة فى ذلك ، فلا يعرف العربى خلاف ذلك ، فاليد المضافة إلى الحى إما أن تكون يداً حقيقية أو مستلزمة للحقيقة ، وأما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقة ، وهو حى متصف بصفات الأحياء فهذا لا يعرف البتة .

وسر هذا أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف لما كان باليد وهى التى تباشره عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها ، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها فى مجرد القوة والنعمة والإعطاء ، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيما فيما يكون باليد فثبوت هذا الاستعمال المجازى من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة ، فقوله تعالى فى حق اليهود (غلت أيديهم) هو دعاء عليهم بغل اليد المتضمن للجبن والبخل ، وذلك لا ينفى ثبوت أيديهم حقيقة . وكذلك قوله فى المنافقين (ويقبضون أيديهم) كناية عن البخل ولا ينفى أن يكون لهم أيد حقيقة ، وكذلك قوله (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) المراد به النهى عن البخل والتقتير والإسراف ، وذلك مستلزم لحقيقة اليد : وكذلك قوله تعالى (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) أى يتولى عقدها . وهو إنما يعقدها بلسانه ولكن لا يقال ذلك إلا لمن له يد حقيقة ، وكذلك قوله : (ولما سقط فى أيديهم) هو كناية عن الندم وتيقن التفريط والإضاعة بمنزلة من سقط منه الشىء فحيل بينه وبينه ، وأتى

فى هذا بلفظ (فى) دون (منْ) لأن الندم سقط فى أيديهم وثبت فيها واستقر ولو قيل : سقط من أيديهم لم يدل على هذا المعنى . وعين لفظ اليد لهذا المعنى لوجهين (أحدهما) أنه يقال لمن حصل له شئ وإن لم يقع فى نفس يده حصل فى يده كذا وكذا من الخير والشر ، كما يقال : كسبت يده وفعلت يده ، وإن كان لغيرها من الجوارح .

الوجه الثانى : إن الندم حدث يحصل فى القلب وأثره يظهر فى اليد ، لأن النادم يعض يديه تارة ، ويضرب إحداهما بالأخرى تارة ، قال تعالى (فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها) وقال تعالى (ويوم يعض الظالم على يديه) فلما كان أكثر الندم يظهر على اليد أضيف سقوط الندم إليها ، لأن الذى يظهر للعيان من فعل الندم هو تقليب الكف وعض الأنامل ، وأتى بهذا الفعل على بناء ما لم يسم فاعله إبهاماً لشأن الفعل كقولهم : دهى فلان وأصيب بأمر عظيم .

والمقصود أن مثل ذلك لا يقال إلا لمن له يد حقيقة ؛ فإذا قيل سقط فى يده عرف السائل أن هذا الكلام مستلزم لحقيقة اليد ، ومن هذا قول النبى ﷺ « أسرعكن لحوقاً بى أطولكن يداً » فكن يخرجن أيديهن ليعلمن أيهن أطول يداً ، فلما سبقتهن زينب إلى اللحاق به ولم تك يدها الذاتية أطول من أيديهن علموا أنه أراد طولها بالصدقة ، وكانت تسمى أم المساكين لكثرة صدقتها ، ومثل هذا اللفظ يحتمل المعنيين ولهذا فهم نساؤه منه ؛ وهن أفصح نساء العرب ، اليد الحقيقية ، حتى تبين لهن أخيراً أنه طولها بالصدقة ، وهذا من التعريض المباح بأن يذكر لفظاً محتملا لمعنيين ، ومراده أحدهما كقوله « نحن من ماء » وقوله « ذاك الذى فى عينيه بياض » وقوله « الجنة لا يدخلها العجزة » وقول الصديق هذا هاد يهدينى السبيل ، ولكن لا يستعمل طول اليد بالصدقة إلا فى حق من له يد ذاتية ، فسواء كان المراد بقوله أطولكن يد اليد الذاتية أو اليد المعنوية فهو مستلزم لثبوت يد الذات ، وإن أطلق على ما تباشره ويكون بها من الصدقة والإحسان ، فإن كان فى اللفظ ما يعين ذلك فهو حقيقة

فى المراد ، وإن لم يكن فى اللفظ ما يعينه فهو للكناية المستعملة فى المصلحة ، فليس فى ذلك ما ينفى حقيقة اليد لله بوجه من الوجوه .

فإن قيل: كيف تصنعون بيد الحائط فى قول لبيد : إذا أصبحت بيد الشمال ذمامها، وقول المتنبى :

وكم لظلام الليل عندى من يد تخبر أن المانوية تكذب

وقد استعملت اليد فى ذلك كله فى مواضع حقيقية .

قيل : لا يلزمنا هذا السؤال لأنا قلنا متى أضيفت يد القدرة والنعمة إلى الحى استلزمت اليد الحقيقية ، وهذا استعمال مطرد غير منتقض وهذا يتعين :

بالوجه السابع : وهو أن الإضافة فى يد الشمال ويد الحائط ويد الليل بينت أن المضاف من جنس المضاف إليه ، والإضافة فى البعير والفرس وغيرهما من الحيوان كذلك والإضافة فى يد الملك والجن تبين أيضاً أن يديهما من جنسهما، وكذلك الإضافة فى يد الإنسان ، وكل ذلك حقيقة ، وكذلك إضافة اليدين إلى الرحمة فى قوله (بين يدى رحمته) وإلى النجوى فى قوله (بين يدى نجواكم صدقة) فإن بين يدى الشيء أمامه وقدامه ، وهذا مما يتنوع فيه المضاف بتنوع المضاف إليه ، وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفتها ، وتنوعت بتنوع المضاف إليه .

فإذا قيل يد الله ووجهه،وسمعه وبصره ، وحياته وعلمه ، وقدرته ومشيئته وإتيانه واستواؤه ، كان ذلك حقيقة ، والمضاف فيه بحسب المضاف إليه ، فإذا لم يكن المضاف إليه مماثلا لغيره لزم أن يكون المضاف كذلك ضرورة ، فدعوى لزوم التشبيه والتمثيل فى إثبات المضاف حقيقة زعم كاذب ، فإن لزم من إثبات اليد حقيقة لله : التمثيل والتشبيه لزم ذلك فى إثبات سائر الصفات له حقيقة ، ويلزم ذلك فى إثبات صفاته ، فإن الصفة القديمة متى أشبهت صفات المخلوقين لزم وقوع التشبيه بين الذاتين .

الوجه الثامن عشر: أن يقال ماالذى يضركم من إثبات اليد حقيقة ، وليس معكم ماينفى ذلك من أنواع الأدلة لا نقليها ولا عقليها ولا ضروريها ولا نظريها

فإن فررتم من الحقيقة خشية التشبيه والتمثيل ، ففروا من إثبات السمع والبصر والحياة والعلم والإرادة والكلام خشية هذا المحذور .

ثم يقال لكم : توهمكم لزوم التشبيه والتمثيل من إثبات هذه الصفة وغيرها وهم باطل وليس فى المخلوقات يد تمسك السموات والأرض وتطويها ، ويد تقبض الأرضين السبع ولا أصبع توضع عليها الأرض ، وأصبع توضع عليها الجبال ، فلو كان فى المخلوقات يد وأصبع يد هذا شأنها لكان لكم عذر ما فى توهم التشبيه والتمثيل من إثبات اليد والأصبع لله حقيقة ، وإنما هذا تلبيس منكم على ضعفاء العقول .

وإن فررتم خشية التجسيم والتركيب ففروا من سائر الصفات من أولها إلى آخرها لأجل هذا المحذور ، فإن ادعيتم أن التجسيم والتركيب يلزم مما فررتم منه دون ما لم تفروا منه ، ظهر بطلان دعواكم للعقلاء قاطبة فإن الصفات أعراض لا تقوم بنفسها ، وقيامهـــا بمحلها مستلزم لما تدعون أنه تجسيم وتركيب .

ثم يقال لكم : ماتريدون بالتجسيم والتركيب اللازم؟ أتريدون به ماتقوم به الصفات ، فكأنكم قلتم لا تقوم به ، لأنها لو قامت به لزم قيامها به ، هذا حقيقة قولكم عند العقلاء فسويتم بين اللازم والملزوم ونفيتم الشيء بنفسه ، أم تريدون به التركيب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ، فالملازمة ممنوعة ، وأكثر العقلاء على أن الأجسام المحدثة غير مركبة ، لا من هذا ولا من هذا ، فكيف يلزم هذا من ثبوت الصفات للرب تعالى ، وإن أردتم مماثلته لسائر الأجسام فهذا بناء منكم على أصلكم الفاسد عند كافة العقلا أن الأجسام متماثلة ، فادعيتم دعويين كاذبتين : لزوم التجسيم من إثبات صفاته ، ولزوم تماثل الأجسام .

(والمقصود) أن ما فررتم منه إن كان محذوراً فهو غير لازم لإثبات الوجه واليد والسمع والبصر والعلو وسائر الصفات ، وإن لم يكن محذوراً فلا وجه للفرار ، بل هو لازم إثبات الصفات الذى هو حق ، ولازم الحق حق ،

فأنتم بين دعويين كاذبتين (إحداهما) دعوى ملازمة كاذبة أو دعوى انتفاء لازم الحق فى ثبوته ، فإما أن تحيطوا به فى المقدمة اللزومية أو فى الاستثنائية أو فيهما ، وهذا مطرد فى كل ما ادعيتم نفيه .

الوجه التاسع عشر : إن هذه الألفاظ كلفظ اليدين والوجه إما أن يكون لها معنى أو تكون ألفاظاً مهملة لا معنى لها (والثانى) ظاهر الاستحالة ، وإذا لم يكن بد من إثبات معنى لها فلا ريب أن ذلك المعنى قدر زائد على الذات وله مفهوم غير مفهوم الصفة الأخرى ، فأى محذور لزم فى إثبات حقيقة اليد لزم مثله فى مجازها ، ولا خلاص لكم من ذلك إلا بإنكار أن يكون لها معنى أصلا ، وتكون ألفاظاً مجردة ، فإن المعنى المجازى إما القدرة وإما الإحسان ، وهما صفتان قائمتان بالموصوف ، فإن كانتا حقيقتين غير مستلزمتين لمحذور ، فهلا حملتم اليد على حقيقتها وجعلتم الباب باباً واحداً ، وإن كانت مجازاً وهو حقيقة قولكم فلا يد ولا قدرة ولا إحسان فى الحقيقة ، وإنما ذلك مجاز محض والفرق بين هذا الوجه والذى قبله أن ذلك إلزام المجاز فى الصفات التى وافقوا على أنها حقيقة ، وهذا إلزام نفى ما ادعوا أنه مجاز اليد ، فيلزمهم نفى ذلك كله إن استلزم تشبيهاً أو تجسيماً ، أو إثبات الجميع إن لم يستلزم ذلك . وأما كون بعض الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، وبعضها لا يستلزمه ، فهذا غير معقول لا معلوم بضرورة ولا نظر ، ولا نص ولا قياس .

الوجه العشرون : إن إبطال حقيقة اليد ونفيها وجعلها مجازاً هو فى الأصل قول الجهمية المعطلة ، وتبعهم عليه المعتزلة وبعض المستأخرين ممن ينسب إلى الأشعرى ، والأشعرى وقدماء أصحابه يردون على هؤلاء ويبدعونهم ويثبتون اليد حقيقة . قال عبد العزيز بن يحيى المالكى الكنانى جليس الشافعى والخصيص به ، ومات قبل الإمام أحمد فى كتابه (الرد على الجهمية والزنادقة) قال :

يقال للجهمى : أتقول إن لله وجهاً وله نفس وله يد ؟ فيقول نعم ولكن

معنى وجه الله هو الله ، ومعنى نفسه عينه ، ومعنى يده نعمته . قال : والجواب أن يقال له (فذكر كلاماً يتعلق بالوجه والنفس) ثم قال :

وأما قوله فى اليد إنها يد نعمة ، كما تقول العرب : لك عندى يد ، فقد قال الله تعالى (بيدك الخير) وقال (فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء) وقال (تبارك الذى بيده الملك) وقال (يد الله فوق أيديهم) وقال (بل يداه مبسوطتان) قال : فزعم الجهمى أن يد الله نعمته ، فبدل قولا غير الذى قيل له ، فأراد الجهمى أن يبدل كلام الله ، إذ أخبر أن له يداً بها ملكوت كل شىء ، فبدل مكان اليد نعمة . وقال العرب : تسمى اليد نعمة ، قلنا له : العرب تسمى النعمة يداً ، وتسمى يد الإنسان يداً ، فإذا أرادت يد الذات جعلته على قولها علماً ودليلا يعقل به السامع عنها أنها أرادت يد الذات ، وإذا أرادت يد النعمة جعلت على قولها علماً ودليلا يعقل السامع كلامها أنها تريد باليد النعمة ، ولا تجعل كلامها مشتبهاً على سامعه . ومن ذلك قول الشاعر :

ناولت زيداً بيدىّ عطية

فدل بهذا القول على يد الذات بالمناولة ، وبالياء حين قال بيدى ، فجعل الياء استقصاء للعدد حين لم يكن له غير يدين ، وقال الآخر حين أراد يد النعمة .

اشكر يدين لنا عليك وأنعما شكراً يكون مكافئاً المنعم

فدل على يد النعمة بقوله (لنا عليك) ثم قال (وأنعما) ثم قال (يدين) فجعل النون مكان الياء ، لم يستقص بها العدد ، فهذا قول العرب ومذهبها فى لغاتها . والله تعالى لم يسم فى كتابه يداً بنعمة ، ولم يسم نعمة يداً . سمى الله سبحانه اليد يداً والنعمة نعمة فى جميع القرآن .

فأما ما ذكره سبحانه من يديه ويده فقد ذكرت ذلك فى صدر هذا الكلام وأما النعمة التى هى غير اليد فمن ذلك قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) وقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) وقوله (وأتممت عليكم نعمتى) وقوله (وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه) فسمى الله تعالى النعم باسم النعمة ولم يسمها بغير أسمائها . ومثل هذا فى القرآن كثير ، وذكر تعالى أيدى المخلوقين

فسماها بالأيدى ، فقال تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك) وقال تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقال (والملائكة باسطوا أيديهم) فهذه أيد لا نعمة ، وذكر نعمته على زيد ونعمة النبي ﷺ عليه فسماها نعمة ولم يسمها يداً ، ثم أخبر سبحانه عن يديه إنهما يدان لا ثلاثة ، وجعل الياء استقصاء للعدد حين قال (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى) فدل على أنهما يدا الذات ، لا يتعارف العرب فى لغاتها ولا أشعارها إلا أن هاتين اليدين يدا الذات لاستقصاء العدد بالياء . وأما نعم الله فهى أكثر وأعظم من أن تحصر أو تعد ، قال الله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) قال :

واعلم رحمك الله أن قائل هذه المقالة جاهل بلغة القرآن وبلغة العرب ومعانيها وكلامها ، وذلك أن الله إذا افتتح الخبر عن نفسه بلفظ الجمع ختم الكلام بلفظ الجمع ، وإذا افتتح الكلام بلفظ الواحد ختم الكلام بلفظ الواحد وإنما يعنى الخبر عن نفسه وإن كان اللفظ جمعاً ، فأما ما كان من لفظ الواحد فهو قوله تعالى (وقضى ربك أن لا تعبدو إلا إياه) فافتتح الخبر عن نفسه بلفظ الواحد ، وبمثله ختم الكلام فقال (ألا تعبدوا إلا إياه) وقال (وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيراً) وقال (ربكم أعلم بكم) وأما ما افتتحه بلفظ الجمع فهو قوله (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب) فافتتحه بلفظ الجمع ثم ختمه بمثل ما افتتحه به فقال (فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا) وإنما عنى بذلك نفسه لأنها كلمة ملوكية تقولها العرب .

(وروى) أن ابن عباس اتى أعرابياً ومعه ناقة فقال لمن هـــذه ؟ فقال الأعرابى : لنا ، فقال له ابن عباس كم أنتم ؟ فقال أنا واحد ، فقال ابن عباس هكذا قول الله تعالى : نحن وخلقنا ، وقضينا ، إنما يعنى نفسه ، والمبهم يرد إلى المحكم ، فكل كلمة فى القرآن من لفظ جمع قبلها محكم من التوحيد ترد إليه ، فمن ذلك قوله (وقضينا إلى بنى إسرائيل) يرد إلى قوله (وقضى ربك أن لاتعبدوا الا إياه) وقوله (وخلقناكم أزواجاً) يرد إلى قوله (إنما أمره) وقوله (لما جاء أمر ربك) وكذلك قوله (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا

أنعاماً) يرد إلى قوله (لما خلقت بيدى) فلما افتتح الكلام بلفظ الجمع فقال (أو لم يروا أنا خلقنا لهم) قال (أيدينا) ولما افتتح بقوله (قال ما منعك أن تسجد لما خلقت بيــدى) ختم الكلام على ما افتتحه به ، فهذا بيان لقوم يفقهون .

وقد كان أكثر قسم النبي ﷺ إذا أقسم أن يقول : لا والذى نفس محمد بيده ، وهذا لا يليق به النعمة . وهذا قول النبي ﷺ يصدق كتاب الله . انتهى كلامه .

ولو ذكرنا كلام السلف فى ذلك لطال جداً، والأشعرى فى كتبه يصرح بإثبات الصفات الخبرية فى كتبه كلها . ومعلوم أن أحد لا ينكر لفظها ، وإنما أنكروا حقائقها ومعانيها الظاهرة ، وكلام الأشعرى موجود فى الإبانة والموجز والمقالات ، وموجود فى تصانيف أئمة أصحابه وأجلهم على الإطلاق القاضى أبو بكر بن أبى الطيب وقد ذكر ذلك فى كتاب الإبانة والتمهيد وغيرهما ، وذكره ابن فورك فيما جمعه من كلام ابن كلاب وكلام الأشعرى ، وذكره البيهقى فى الأسماء والصفات والاعتقاد ، وذكره القشيرى فى كتاب الشكاية له وذكره ابن عساكر فى كتابه (تبيين كذب المفترى) حتى ابن الخطيب والسيف الآمدى حكوا ذلك عن الأشعرى وانه أثبت اليدين صفة لله ، ولكن غلطوا حيث ظنوا أن له قولين فى ذلك ؛ وهذه كتبه كلها ليس فيها إلا الإثبات فهو الذى يحكيه عن أهل السنة وينصره ، ويحكى خلافه عن الجهمية والمعتزلة .

نعم كان قبل ذلك يقول بقول المعتزلة ثم رجع عنه وصرح بخلافهم واستمر على ذلك حتى مات .

قال الأشعرى فى كتابه الذى ذكر ابن عساكر إنه آخر كتبه وعليه اعتمد فى ذكر مناقبه واعتقاده قال : فإن سألنا سائل فقال ما تقولون إن لله يدين ؟ قيل نعم نقول ذلك لقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) ولقوله ﷺ « خلق الله آدم بيده وغرس جنة طوبى بيده » وقال تعالى (بل يداه مبسوطتان) وفى الحديث « كلتا يديه يمين » وليس يجوز فى لسان العرب ولا فى عادة أهل الخطاب

أن يقولوا لقائل عملت كذا وكذا بيدى : هو بمعنى النعمة إذا كان الله خاطب العرب بلغاتها وما تجده مفهوماً فى كلامها ومعقولا فى خطابها ، وإذ لا يجوز فى خطابها أن يقول القائل فعلت بيدى ويعنى النعمة ، بطل أن يكون معنى بيدى النعمة — وساق الكلام فى إنكار هذا التأويل وأطاله جداً وقرر أن لفظ اليدين على حقيقته وظاهره ، وبين أن اللغة التى نزل بها القرآن لا تحتمل ما تأولت الجهمية .

وقال لسان أصحابه وأجلهم ابن الطيب فى كتاب التمهيد وهو أشهر كتبه : فإن قال القائل فما الحجة فى أن لله وجهاً ويدين (قيل له) قوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) فأثبت لنفسه وجهاً ويدين ، فإن قالوا بم أنكرتم أن يكون المعنى خلقت بيدى إنه خلقه بقدرته أو بنعمته ، لأن اليدين فى اللغة تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة ، كما يقال لفلان عندى يد بيضاء وهذا شىء فى يد فلان وتحت يده ويقال رجل أيد إذا كان قادراً كما قال تعالى (خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) يريد عملنا بقدرتنا وقال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

وكذلك قوله (خلقت بيدى) يعنى بقدرته ونعمته ، قال : فيقال له هذا باطل إذ قوله (بيدى) يقتضى إثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بهما القدرة لوجب أن يكون له قدرتان ، وأنتم تزعمون أن لله تعالى قدرة واحدة ، فكيف يجوز أن تثبتوا قدرتين ، وقد أجمع المسلمون المثبتون للصفات والنافون لها على أنه لا يجوز أن يكون لله تعالى قدرتان ، فبطل ما قلتم .

وكذلك لا يجوز أن يكون خلق الله آدم بنعمتين ، لأن نعم الله تعالى على آدم وغيره لا تحصى ، ولأن القائل لا يجوز أن يقول رفعت الشىء أو وضعته بيدى أو توليته بيدى وهو يريد نعمته ، وكذلك لا يجوز أن يقال لى عند فلان يدان يعنى نعمتين ، وإنما يقال لى عنده يدان بيضاوان ، ولأن فعلته بيدى لا يستعمل إلا فى اليد التى هى صفة الذات .

ويدل على فساد تأويلهم أيضاً أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يغفل عن ذلك إبليس وأن يقول وأى فضل لآدم علىّ يقتضى أن أسجد له وأنا أيضاً بيدك خلقتنى ، وفى العلم بأن الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه دليل على فساد ما قالوه ، فإن قال القائل : فما أنكرتم أن تكون يده ووجهه جارحة إذ كنتم لا تعقلون يداً ووجهاً هما صفة غير الجارحة — قلنا لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادراً إلا جسما أن نقضى نحن وأنتم ذلك على الله ، وكما لا يجب إذا كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً لأنا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه فى شاهدنا إلا كذلك (الجواب لهم) أن قالوا : فيجب أن يكون علمه وكلامه وحياته وسائر صفات ذاته أعرضا وأجساما أجناسا أو حوادث أو أغياراً له تعالى ومحاجة إلى قاب ، ولو تتبعنا النقول عن أهل السنة لزادت على المئين

﴿ خاتمة لهذا الفصل ﴾

ورد لفظ اليد فى القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين فى أكثر من مائة موضع وروداً متنوعاً متصرفاً فيه مقروناً بما يدل على أنها يد حقيقة من الإمساك والطى والقبض والبسط والمصافحة والحثيات والنضح باليد ، والخلق باليدين والمباشرة بهما وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده ، وتخمير طينة آدم بيده ، ووقوف العبد بين يديه وكون المقسطين عن يمينه ، وقيام رسول الله ﷺ يوم القيامة عن يمينه ، وتخيير آدم بين ما فى يديه ، فقال اخترت يمين ربى ، وأخذ الصدقة بيمينه يربيها لصاحبها ، وكتابته بيده على نفسه أن رحمته تغلب غضبه . وأنه مسح ظهر آدم بيده ثم قال له ويداه مفتوحتان : اختر . فقال اخترت يمين ربى وكلتا يديه يمين مباركة ، وأن يمينه ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهار ، وبيده الأخرى القسط يرفع ويخفض ، وأنه خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض ، وأنه يطوى السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يطوى الأرض باليد الأخرى ، وأنه خط الألواح التى كتبها لموسى بيده .

وذكر عثمان بن سعيد الدارمى بإسناد صحيح عن عبدالله بن عمرو بن العاص

أن الملائكة قالت : يا رب قد اعطيت بنى آدم الدنيا يأكلون فيها ويشربون. ويلبسون ، فاجعل لنا الآخرة كما جعلت لهم الدنيا ؟ فقال : لا أفعل ، فأعادوا ذلك . فقال لا أفعل فأعادوا ذلك عليه فقال « وعزتى لا أجعل صالح ذرية من خلقت بيدى كمن قلت له كن فكان » ورواه عبد الله بن أحمد فى كتاب السنة عن النبى ﷺ مرسلا .

وقوله : الأيدى ثلاثة ، فيد الله العليا ويد المعطى التى تليها ، ويد السائل السفلى فهل يصح فى عقل أو لغة أو عرف أن يقال : قدرة الله أو نعمته العليا ويد المعطى التى تليها فهل يحتمل هذا التركيب غير يد الذات بوجه ما وهل يصح أن يراد به غير ذلك وكذلك قوله ، اليد العليا خير من اليد السفلى ، واليد العليا هى المنفقة ، واليد السفلى هى السائلة نضم هذا إلى قوله : الأيدى ثلاثة . فيد الله العليا ، ويد المعطى هى التى تليها ، وإلى قوله (بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) تقطع بالضرورة أن المراد يد الذات لا يد القدرة والنعمة ، فإن التركيب والقصد والسياق لا يحتمله البتة .

وتأمل قوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) فلما كانوا يبايعون رسول الله ﷺ بأيديهم ، ويضرب بيده على أيديهم ، وكان رسول الله ﷺ هو السفير بينه وبينهم ، كانت مبايعتهم له مبايعة لله تعالى ، ولما كان سبحانه فوق سمواته على عرشه وفوق الخلائق كلهم ، كانت يده فوق أيديهم ، كما أنه سبحانه فوقهم ، فهل يصح هذا لمن ليس له يد حقيقية ، فكيف يستقيم أن يكون المعنى قدرة الله ونعمته فوق قدرهم ونعمهم ، أم تقتضى المقابلة أن يكون المعنى هو الذى يسبق إلى الأفهام من هذا الكلام .

وكذلك قوله « ما تصدق أحد بصدقة من طيب — ولا يقبل الله إلا الطيب — إلا أخذها الرحمن بيمينه ، وإن كانت تمرة فتربو فى كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل » فهل يحتمل هذا الكلام غير الحقيقة .

وهب أن اليد تستعمل فى النعمة ، أفسمعتم أن اليمين والكف يستعملان فى النعمة فى غير الوضع الجديد الذى اخترعتموه وحملتم عليه كلام الله وكلام رسوله ﷺ .

وكذلك (وبيده الأخرى القسط) هل يصح أن يكون المعنى وبقدرته الأخرى، وهل يصح فى قوله (إن المقسطين عن يمين الرحمن) إنه عن قدرته فى لغة من اللغات، وهل سمعتم باستعمال اليمين فى النعمة والكف فى النعمة، وكيف يحتمل قوله «إن الله أخذ ذرية آدم من ظهره، ثم أفاض بهم فى كفه» كف النعمة والقدرة، وهذا لم تعهدوا أنتم ولا أسلافكم به استعمالا البتة سوى الوضع الجديد الذى اخترعتموه.

وكذلك قوله: خمّر الله طينة آدم ثم ضرب بيده فيها فخرج كل طيب بيمينه وكل خبيث بيده الأخرى ثم خلط بينهما، فهل يصح فى هذا السياق غير الحقيقة؟ فضع لفظ النعمة والقدرة ها هنا، ثم انظر هل يستقيم ذلك، وهل يصح فى قوله (والخير كله فى يديك) أن يكون فى نعمتيك أو فى قدرتيك.

وقال عبد الله بن الحارث عن النبي ﷺ: إن الله خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده. أفيصح أن يخص الثلاث بقدرته، ولا سيما لفظ الحديث «إن الله لم يخلق بيده إلا ثلاثة أشياء» أفيصح أن توضع النعمة والقدرة، موضع اليد ها هنا؟

المثال الخامس: وجه الرب جل جلاله حيث ورد فى الكتاب والسنة فليس بمجاز بل على حقيقته، واختلف المعطلون فى جهة التجوز فى هذا، فقالت طائفة: لفظ الوجه زائد، والتقدير ويبقى ربك، إلا ابتغاء ربه الأعلى، ويريدون ربهم.

وقالت فرقة أخرى منهم: الوجه بمعنى الذات، وهذا قول أولئك وإن اختلفوا فى التعبير عنه. وقالت فرقة: ثوابه وجزاؤه، فجعله هؤلاء مخلوقاً منفصلا، قالوا لأن الذى يراد هو الثواب. وهذه أقوال نعوذ بوجه الله العظيم من أن يجعلنا من أهلها. قال عثمان بن سعيد الدارمى، وقد حكى قول بشر المريسى أنه قال فى قول النبي ﷺ «إذا قام العبد يصلى أقبل الله عليه بوجهه»

يحتمل أن يقبل الله عليه بنعمته وإحسانه وأفعاله وماأوجب للمصلى من الثواب فقوله ويبقى وجه ربك أى ما توجه به إلى ربك من الأعمال الصالحة . وقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) أى قبلة الله .

قال الدارمى : لما فرغ المريسى من إنكار اليدين ونفيهما عن الله أقبل قبل وجه الله ذى الجلال والإكرام لينفيه عنه كما نفى عنه اليدين ، فلم يدع غاية فى إنكار وجه الله ذى الجلال والإكرام والجحود به حتى ادعى أن وجه الله — الذي وصفه بأنه ذو الجلال والإكرام — مخلوق ، لأنه ادعى أنه أعمال مخلوقة يتوجه بها إليه ، وثواب وإنعام مخلوق يثيب به العامل ، وزعم أنه قبلة الله ، وقبلة الله لا شك مخلوقة .

ثم ساق الكلام فى الرد عليه .

والقول بأن لفظ الوجه مجاز باطل من وجوه :

(أحدها) إن المجاز لا يمتنع نفيه ، فعلى هذا لا يمتنع أن يقال ليس لله وجه ولا حقيقة لوجهه ، وهذا تكذيب صريح لما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسول الله ﷺ .

(الثانى) إنه خروج عن الأصل والظاهر بلا موجب .

(الثالث) إن ذلك يستلزم كون حياته وسمعه وبصره وقدرته وكلامه وإرادته وسائر صفاته مجاز لا حقيقة كما تقدم تقريره .

(الرابع) إن دعوى المعطل أن الوجه صلة كذب على الله وعلى رسوله وعلى اللغة لأن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها .

(الخامس) إنه لو ساغ ذلك لساغ لمعطل آخر أن يدعى الزيادة فى قوله : أعوذ بعزة الله وقدرته ، ويكون التقدير أعوذ بالله ، ويدعى معطل آخر الزيادة فى سمعه وبصره وغير ذلك .

(السادس) إن هذا يتضمن إلغاء وجهه لفظاً ومعنى ، وإن لفظه زائد ومعناه منتف .

(السابع) ما ذكره الخطابى والبيهقى وغيرهما ، قالوا لما أضاف الوجه

إلى الذات وأضاف النعت إلى الوجه. فقال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) دل على أن ذكر الوجه ليس بصلة وأن قوله (ذو الجلال والإكرام) صفة للوجه وأن الوجه صفة للذات .

قلت : فتأمل رفع قوله (ذو الجلال والإكرام) عند ذكر الوجه وجره في قوله (تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام) فذو الوجه المضاف بالجلال والإكرام لما كان القصد الإخبار عنه ، وذي المضاف إليه بالجلال والإكرام في آخر السورة لما كان المقصود عين المسمى دون الإسم فتأمله .

(الثامن) إنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه . وغاية ما شبه به المعطل وجه الرب أن قال : هو كقوله وجه الحائط ووجه الثوب ووجه النهار ووجه الأمر (فيقال) لهذا المعطل المشبه : ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات بل هذا مبطل لقولك ، فإن وجه الحائط أحد جانبيه فهو مقابل لدبره ، ومثل هذا وجه الكعبة ودبرها ، فهو وجه حقيقة ، ولكنه بحسب المضاف إليه ، فلما كان المضاف إليه بناء كان وجهه من جنسه ، وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه وهو من جنسه ، وكذلك وجه النهار أوله ولا يقال لجميع النهار . وقال ابن عباس وجه النهار أوله ، ومنه قولهم : صدر النهار . قال ابن الأعرابي : أتيته بوجه نهار وصدر نهار ، وأنشد للربيع بن زياد :

من كان مسروراً بمقتل مالك   فليأت نسوتنا بوجه نهـار

والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لأنه أول ما يواجه منه ، ووجه الرأي والأمر ما يظهر أنه صوابه ، وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه ، فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً ، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه ، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه ، وإن أضيف إلى من (ليس كمثله شيء) كان وجهه تعالى كذلك .

(التاسع) إن حمله على الثواب المنفصل من أبطل الباطل ، فإن اللغة لا تحتمل ذلك ولا يعرف أن الجزاء يسمى وجهاً للمجازى .

(العاشر) إن الثواب مخلوق ؛ فقد صح عن النبي ﷺ أنه استعاذ بوجه الله فقال «أعوذ بوجهك الكريم أن تضلني ؛ لا إله إلا أنت الحي الذي لا يموت ، والجن والإنس يموتون » رواه أبو داود وغيره .

ومن دعائه يوم الطائف : أعوذ بوجهك الكريم الذي أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة ، ولا يظن برسول الله ﷺ أن يستعيذ بمخلوق . وفي صحيح البخاري أن رسول الله ﷺ أنزل عليه (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) قال أعوذ بوجهك (أو من تحت أرجلكم) قال أعوذ بوجهك .

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه . أمرني رسول الله ﷺ فقال : إذا أخذت مضجعك فقل «أعوذ بوجهك الكريم وكلماتك التامات من شر ما أنت آخذ بناصيته ، اللهم أنت تكشف المأثم والمغرم ، اللهم لا يهزم جندك ولا يخلف وعدك ولا ينفع ذا الجد منك الجد ، سبحانك وبحمدك » وإسناده كلهم ثقات .

وفي الموطأ : أنه لما كان ليلة الجن أقبل عفريت من الجن وفي يده شعلة من نار فجعل النبي ﷺ يقرأ القرآن فلا يزداد إلا قرباً ، فقال له جبرائيل عليه السلام ألا أعلمك كلمات تقولهن يكب منها لفيه وتطفأ شعلته ، قل «أعوذ بوجه الله الكريم وكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ، ومن شر ما يعرج فيها ، ومن شر ما ذرأ في الأرض وما يخرج منها ، ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل ، ومن شر كل طارق إلا طارق يطرق بخير يا رحمان » فقالها فانكب لفيه وطفئت شعلته ». أرسله مالك ووصله غيره .

الحادي عشر : إن النبي ﷺ كان يدعو في دعائه «أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك » ولم يكن ليسأل لذة النظر إلى الثواب ولا يعرف تسمية ذلك وجهاً لغة ولا شرعاً ولا عرفاً .

الثاني عشر : إن النبي ﷺ قال «من استعاذ بالله فأعيذوه ، ومن سألكم

بوجه الله فأعطوه ، وفى السنن من حديث جابر عن النبي ﷺ قال : لا ينبغى لأحد أن يسأل بوجه الله إلا الجنة ، فكان طاووس يكره أن يسأل الإنسان بوجه الله ، وجاء رجل إلى عمر بن عبد العزيز فرفع إليه حاجته ثم قال : أسألك بوجه الله ، فقال عمر : لقد سألت بوجه الله ، فلم يسأل شيئاً إلا أعطاه إياه ، ثم قال عمر : ويحك ألا سألت بوجه الله الجنة . ولو كان المراد بوجهه مخلوقاً من مخلوقاته لما جاز أن يقسم عليه ويسأل به ولا كان ذلك أعظم من السؤال به سبحانه .

وهذه الآثار صريحة فى أن السؤال بوجهه أبلغ وأعظم من السؤال به ، فقد قال رسول الله ﷺ « لا يسأل بوجه الله إلا الجنة » فدل على بطلان قول من قال هو ذاته .

الثالث عشر : ما رواه مسلم فى صحيحه من حديث أبى موسى الأشعرى قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله لا ينام ولا ينبغى له أن ينام ، يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل الليل حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » فإضافة السبحات التى هى الجلال والنور إلى الوجه وإضافة البصر إليه ، تبطل كل مجاز وتبين أن المراد وجهه .

الرابع عشر : ما قاله عبد الله بن مسعود : ليس عند ربكم ليل ولا نهار ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، فهل يصح أن يحمل الوجه فى هذا على مخلوق أو يكون صلة لا معنى له ، أو يكون بمعنى القبلة والجهة وهذا مطابق لقوله عليه السلام وأعوذ بنور وجهك الذى أشرقت له الظلمات ، فأضاف النور إلى الوجه ، والوجه إلى الذات ، واستعاذ بنور الوجه الكريم ، فعلم أن نوره صفة له ، كما أن الوجه صفة ذاتية ، وهذا الذى قاله ابن مسعود هو تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) فلا تشتغل بأقوال المتأخرين الذين عشت بصائرهم عن معرفة ذلك ، وخذ العلم عن أهله ، فهذا تفسير الصحابة رضى الله عنهم .

الخامس عشر : إن من تدبر سياق الآيات والأحاديث والآثار التي فيها ذكر وجه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام قطع ببطلان قول من حملها على المجاز ، وأنه الثواب والجزاء ، لو كان اللفظ صالحا في ذلك في اللغة ، فكيف واللفظ لا يصلح لذلك لغة ، فنها قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) .

الوجه السادس عشر : إن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وجميع أهل السنة والحديث والأئمة الأربعة ، وأهل الاستقامة من أتباعهم متفقون على أن المؤمنين يرون وجه ربهم في الجنة ، وهي الزيادة التي فسر بها النبي ﷺ والصحابة (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فروى مسلم في صحيحه بإسناده عن النبي ﷺ في قوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » قال النظر إلى وجه الله تعالى ، فمن أنكر حقيقة الوجه لم يكن للنظر عنده حقيقة ، ولا سيما إذا أنكر الوجه والعلو ، فيعود النظر عنده إلى خيال مجرد ، وإن أحسن العبارة قال : هو معنى يقوم بالقلب نسبته إليه كنسبة النظر إلى العين ، وليس في الحقيقة عنده نظر ولا وجه ولا لذة تحصل للناظر .

الوجه السابع عشر : ان الوجه حيث ورد فانما ورد مضافاً إلى الذات في جميع موارده والمضاف إلى الرب تعالى نوعان : أعيان قائمة بنفسها كبيت الله وناقة الله وروح الله وعبد الله ورسول الله — فهذا إضافة تشريف وتخصيص وهو إضافة مملوك إلى مالكه (الثاني) صفات لا تقوم بنفسها كعلم الله وحياته وقدرته وعزته وسمعه وبصره ونوره وكلامه ، فهذه إذا وردت مضافة إليه فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها.

إذا عرف ذلك فوجهه الكريم وسمعه وبصره إذا أضيف إليه وجب أن تكون إضافته إضافة وصف لا إضافة خلق ، وهذه الاضافة تنفي أن يكون الوجه مخلوقاً وان يكون حشوا في الكلام ، وفي سنن أبي داود عنه ﷺ أنه كان إذا دخل المسجد قال « أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم » فتأمل كيف قرن في الاستعاذة بين استعاذته بالذات وبين

استعاذته بالوجه الكريم ـ وهذا صريح فى إبطال قول من قال أنه الذات نفسها وقول من قال أنه مخلوق .

الوجه الثامن عشر : ان تفسير وجه الله بقبلة الله وان قاله بعض السلف كمجاهد وتبعه الشافعى ، فإنما قالوه فى موضع واحد لا غير وهو قوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) نهب ان هذا كذلك فى هذا الموضع ، فهل يصح ان يقال ذلك فى غيره فى المواضع التى ذكر الله تعالى فيها الوجه ، فما يفيدكم هذا فى قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) وقوله (إنما نطعمكم لوجه الله) على أن الصحيح فى قوله (فثم وجه الله) انه كقوله فى سائر الآيات التى ذكر فيها لوجه ، فإنه قد اطرد مجيئه فى القرآن والسنة مضافاً إلى الرب تعالى على طريقة واحدة ومعنى واحد ، فليس فيه معنيان مختلفان فى جميع المواضع غير الموضع الذى ذكر فى سورة البقرة وهو قوله (فثم وجه الله) وهذا لا يتعين حمله على القبلة والجهة ، ولا يمتنع ان يراد به وجه الرب حقيقة ، لحمله على غير القبلة كنظائره كلها أولى، يوضحه :

الوجه التاسع عشر : انه لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغة ولا شرعاً ولا عرفاً بل القبلة لها اسم يخصها ، والوجه له اسم يخصه ، فلا يدخل أحدهما على الآخر ولا يستعار اسمه له . نعم القبلة تسمى وجهة كما قال تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا) وقد تسمى جهة وأصلها وجهة لكن أعلت بحذف فائها كزنة وعدة وإنما سميت قبلة ووجهة لأن الرجل يقابلها ويواجهها بوجهه وأما تسميتها وجها فلا عهد به ، فكيف إذا أضيف الى الله تعالى مع أنه لا يعرف تسمية القبلة (وجهة الله) فى شيء من الكلام مع أنها تسمى وجهة ، فكيف يطلق عليها وجه الله ولا يعرف تسميتها وجها .

وأيضاً فمن المعلوم ان قبلة الله التى نصبها لعباده هى قبلة واحدة وهى القبلة التى أمر الله عباده أن يتوجهوا إليها حيث كانوا لا كل جهة يولى الرجل وجهه إليها فأنه يولى وجهه إلى المشرق والمغرب والشمال وما بين ذلك ، وليست تلك

الجهات قبلة الله فكيف يقال أى وجهة وجهتموها واستقبلتموها فهى قبلة الله

(فإن قيل) هذا عند اشتباه القبلة على المصلى وعند صلاته النافلة فى السفر

(قيل) اللفظ لا إشعار له بذلك البته بل هو عام مطلق فى الحضر والسفر وحال العلم والاشتباه والقدرة والعجز يوضحه: أن إخراج الاستقبال المفروض والاستقبال فى الحضر وعند العلم والقدرة وهو أكثر أحوال المستقبل وحمل الآية على استقبال المسافر فى التنقل على الراحلة وعلى حال الغيم ونحوه بعيد جداً عن ظاهر الآية وإطلاقها وعمومها وما قصد بها، فإن أين من أدوات العموم وقد أكد عمومها بما أراده لتحقيق العموم كقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) والآية صريحة فى أنه أينما ولى العبد فثم وجه الله من حضر أو سفر فى صلاة أو غير صلاة، وذلك أن الآية لا تعرض فيها للقبلة ولا لحكم الاستقبال بل سياقها لمعنى آخر وهو بيان عظمة الرب تعالى وسعته، وانه أكبر من كل شيء، وأعظم منه وأنه محيط بالعالم العلوى والسفلى، فذكر فى أول الآية إحاطة ملكه فى قوله (ولله المشرق والمغرب) فنبهنا بذلك على ملكه لما بينهما، ثم ذكر عظمته سبحانه وأنه أكبر وأعظم من كل شيء فأين ما ولى العبد وجهه فثم وجه الله، ثم ختم باسمين دالين على السعة والاحاطة فقال (إن الله واسع عليم) فذكر اسمه الواسع عقيب قوله (فأين ما تولوا فثم وجه الله) كالتفسير والبيان والتقرير له فتأمله فهذا السياق لم يقصد به الاستقبال فى الصلاة بخصوصه وان دخل فى عموم الخطاب حضرا أو سفرا بالنسبة إلى الفرض والنفل والقدرة والعجز.

وعلى هذا فالآية باقية على عمومها وأحكامها ليست منسوخة ولا مخصوصة بل لا يصح دخول النسخ فيها، لأنها خبر عن ملكه للمشرق والمغرب وانه أين ما ولى الرجل وجهه فثم وجه الله وعن سعته وعلمه، فكيف يمكن دخول النسخ والتخصيص فى ذلك.

وأيضاً هذه الآية ذكرت مع ما بعدها لبيان عظمة الرب والرد على من جعل له عدلا من خلقه أشركه معه فى العبادة ولهذا ذكر بعدها الرد على من جعل

له ولداً فقال تعالى (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل له ما فى السموات) إلى قوله (كن فيكون) فهذا السياق لا تعرض فيه للقبلة ، ولا سيق الكلام لأجلها ، وإنما سيق لذكر عظمة الرب وبيان سعة علمه وملكه وحلمه ، والواسع من أسمائه ، فكيف تجعلون له شريكا بسببه وتمنعون بيوته ومساجده أن يذكر فيها اسمه ، وتسعون فى خرابها ، فهذا للمشركين ، ثم ذكر ما نسبه إليه النصارى من اتخاذ الولد ، ووسط بين كفر هؤلاء وقوله تعالى (ولله المشرق والمغرب) فالمقام مقام تقرير لأصول التوحيد والإيمان والرد على المشركين ، لا بيان فرع معين جزئى .

يوضحه : أن الله تعالى لما ذكر قبلته التى شرعها عينها دون سائر الجهات بأنها شطر المسجد الحرام ، وأكد ذكرها مرة بعد مرة تعيينها لها دون غيرها من الجهات بأنها القبلة التى رضيها ، وشرعها وأحبها لعباده ، ولم يذكر أنها كل جهة ، بل أخبر أنها قبلة يرضاها رسوله ﷺ وجعل استقبالها من أعلام نبوة رسوله ﷺ فقال تعالى (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم) أى ذلك الاستقبال ، وأكد أمر هذه القبلة تأكيداً أزال به استقبال غيرها ، وأن تكون قبلة شرعها .

الوجه العشرون : إنه سبحانه أخبر عن الجهات التى تستقبلها الأمم منكرة مطلقة غير مضافة إليه ، وأن المستقبل لها هو موليها وجهه ، لا أن الله شرعها له وأمره بها ، ثم أمر أهل قبلته بالمبادرة والمسابقة إلى الخير الذى ادخره لهم وخصهم به ، ومن جملته هذه القبلة التى خصهم دون سائر الأمم فقال تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات) إلى قوله (قدير) .

فتأمل هذا السياق فى ذكر الوجهات المختلفة التى توليها الأمم وجوههم ، ونزل عليه قوله (ولله المشرق والمغرب) إلى قوله (واسع عليم) وانظر هل يلائم السياق السياق والمعنى المعنى ويطابقه ، أم هما سياقان دل كل منهما على معنى غير المعنى الآخر ، فالألفاظ غير الألفاظ والمعنى غير المعنى .

الوجه الحادى والعشرون : إنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله لكان

قد أضاف إلى نفسه القبل كلها ، ومعلوم أن هذه إضافة تخصيص وتشريف إلى إلهيته ومحبته ، لا إضافة عامة إلى ربوبيته ومشيئته ، وما هذا شأنها لا يكون المضاف الخاص إلا كبيت الله وناقة الله وروح الله ، فإن البيوت والنوق والأرواح كلها لله ، ولكن المضاف إليه بعضها ، فقبلة الله منها هي قبلة بيته لا كل قبلة ، كما أن بيته هو البيت المخصوص لا كل بيت .

الوجه الثاني والعشرون : أن يقال حمل الوجه في الآية على الجهة والقبلة ، إما أن يكون هو ظاهر الآية أو يكون خلاف الظاهر ، ويكون المراد بالوجه وجه الله حقيقة ، لأن الوجه إنما يراد به الجهة والقبلة إذا جاء مطلقاً غير مضاف إلى الله تعالى كما في حديث الاستسقاء ، فلم يقدم أحد من وجه من الوجوه إلا أخبر بالجود ، أو يكون ظاهر الآية الأمرين كليهما ولا تنافي بينهما ، فأينما ولى العبد وجهه في صلاة تولية مأموراً بها فهي قبلة لله ، وثم وجه الله ، فهو مستقبل قبلته ووجهه أو تكون الآية مجملة محتملة الأمرين فإن كان الأول هو ظاهرها لم يكن حملها عليه مجازاً ، وكان ذلك حقيقتها ، ومن يقول هذا يقول وجه الله في هذه الآية قبلته وجهته التي أمر باستقبالها بخلاف وجهه في قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وتلك النصوص التي ذكرناها وغاية ذلك أن يكون الوجه لفظاً مشتركاً قد استعمل في هذا تارة وفي هذا تارة ، فمن أين يلزم من ذلك أن يكون وجه الرب ذو الجلال والإكرام مجازاً ، وأن لا يكون له وجه حقيقة ؟ لولا التلبيس والترويج بالباطل .

وإن كان الثاني فالأمر ظاهر . وإن كان الثالث فلا تنافي بين الأمرين ، فأينما ولى المصلي وجهه فهي قبلة الله ، وهو مستقبل وجه ربه ، لأنه واسع . والعبد إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه تعالى ، والله مقبل على كل مصل إلى جهة من الجهات المأمور بها بوجهه ، كما تواترت بذلك الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ مثل قوله « إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصقن قبل وجهه ، فإن الله قبل وجهه » وفي لفظ « فإن ربه بينه وبين القبلة » .

وقد أخبر أنه حيثما توجه العبد فإنه مستقبل وجه الله ، فإنه قد دل العقل

والفطرة وجميع كتب الله السماوية على أن الله تعالى عال على خلقه فوق جميع المخلوقات ، وهو مستو على عرشه ، وعرشه فوق السموات كلها ، فهو سبحانه محيط بالعالم كله ، فأينما ولى العبد فإن الله مستقبله ، بل هذا شأن مخلوقه المحيط بما دونه ، فإن كل خط يخرج من المركز إلى المحيط فإنه يستقبل وجه المحيط ويواجهه ، والمركز يستقبل وجه المحيط ، وإذا كان عالى المخلوقات المحيط يستقبل سافلها المحاط به بوجهه من جميع الجهات والجوانب ، فكيف بشأن من هو بكل شيء محيط ، وهو محيط ولا يحاط به ، كيف يمتنع أن يستقبل العبد وجهه تعالى حيث كان وأين كان ، وقوله (فثم وجه الله) إشارة إلى مكان موجود والله تعالى فوق الأمكنة كلها ليس فى جوفها ، وإن كانت الآية بجملة محتملة لأمرين لم يصح دعوى المجاز فيها ولا فى وجه الله حيث ورد ، فبطلت دعواهم أن وجه الله على المجاز لا على الحقيقة . يوضحه :

الوجه الثالث والعشرون : إنه لو أريد بالوجه فى الآية الجهة والقبلة لكان وجه الكلام أن يقال (فأينما تولوا فهو وجه الله) لأنه إذا كان المراد بالوجه الجهة فهى التى تولى نفسها ، وإنما يقال ثم كذا إذا كان هناك أمران ، كقوله تعالى (وإذا رأيت ثمّ رأيت نعيما وملكا كبيرا) فالنعيم والملك ثم لا أنه نفس الظرف . والوجه لو كان المراد به الجهة نفسها لم يكن ظرفاً لنفسه ، فإن الشيء لا يكون ظرفاً لنفسه ، فتأمله .

ألا ترى إنك إذا أشرت إلى جهة الشرق والغرب لا يصح أن تقول : ثم جهة الشرق وثم جهة الغرب ، بل تقول : هذه جهة الشرق وهذه جهة الغرب ، ولو قلت : هناك جهة الشرق والغرب لكان ذكر اللفظ لغواً ، وذلك لأن ثَمّ إشارة إلى المكان البعيد فلا يشار بها إلى القريب ، والجهة والوجهة مما يحاذيك إلى آخرها ، لجهة الشرق والغرب وجهة القبلة مما يتصل لك إلى حيث ينتهى ، فكيف يقال فيها ثم إشارة إلى البعيد بخلاف الإشارة إلى وجه الرب تبارك وتعالى ، فإنه يشار إلى حيث يشار إلى ذاته ، ولهذا قال غير واحد من السلف : فثم الله تحقيقاً ، لأن المراد بوجهه الذى هو من صفاته

خاته والإشارة إليه بأنه ثَمّ، كالإشارة إليه بأنه فوق سمواته ، وعلى العرش وفوق العالم .

الوجه الرابع والعشرون : إن تفسير القرآن بعضه ببعض أولى التفاسير ما وجد إليه السبيل ، ولهذا كان يعتمده الصحابة والتابعون والأئمة بعدهم ، والله تعالى ذكر فى القرآن القبلة باسم القبلة والوجهة ، وذكر وجهه الكريم باسم الوجه المضاف إليه ، فتفسيره فى هذه الآية بنظائره هو المتعين .

الوجه الخامس والعشرون : إن الآية لو احتملت كل واحد من الأمرين لكان الأولى بها إرادة وجه الكريم ذى الجلال والإكرام ، لأن المصلى مقصوده التوجه إلى ربه ، فكان من المناسب أن يذكر أنه إلى أى الجهات صليت فأنت متوجه إلى ربك ، ليس فى اختلاف الجهات ما يمنع التوجه إلى ربك . فجاءت الآية وافية بالمقصود فقال (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) فأخبر أن الجميع منحة وقد خلقه ؛ وقد علم بالفطرة والشرع أن الله تعالى فوق العالم محيط بالمخلوقات عال عليها بكل اعتبار ، فمن استقبل جهة من الشرق أو الغرب ، أو الشمال أو الجنوب أو بين ذلك ، فإنه متوجه إلى ربه حقيقة ، والله تعالى قبل وجهه إلى أى جهة صلى ، وهو مع ذلك فوق سمواته عال على عرشه ، ولا يتوهم تنافى هذين الأمرين ، بل اجتماعهما هو الواقع ولهذا عامة أهل الإثبات جعل هذه الآية من آيات الصفات وذكرها مع نصوص الوجه ، مع قولهم إن الله تعالى فوق سمواته على عرشه .

الوجه السادس والعشرون : إنك إذا تأملت الأحاديث الصحيحة وجدتها مفسرة للآية ، مشتقة منها كقوله ﷺ « إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإنما يستقبل ربه » وقوله « فإنه يقبل عليه بوجهه ما لم يصرف وجهه عنه » وقوله « إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصقن قبل وجهه » وقوله « فإن الله بينه وبين القبلة » وقوله « إن الله يأمركم بالصلاة فإذا صليتم فلا تلتفتوا ، فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده فى صلاته ما لم يلتفت » رواه ابن حبان فى صحيحه والترمذى وقال « إن العبد إذا توضأ فأحسن الوضوء ثم قام إلى الصلاة أقبل الله عليه

بوجهه فلا ينصرف عنه حتى ينصرف أو يحدث حدث سوء »

وقال جابر رضى الله عنه عن النبي ﷺ « إذا قام العبد يصلى أقبل الله عليه بوجهه فإذا التفت أعرض الله عنه وقال : يا ابن آدم أنا خير ممن تلتفت إليه ، فإذا أقبل على صلاته أقبل الله عليه ، فإذا التفت أعرض الله عنه »

وقال ابن عمر عن النبي ﷺ « إذا صلى أحدكم فلا يتنخمن تجاه وجه الرحمن » وقال أبو هريرة عن النبي ﷺ « إن العبد إذا قام إلى الصلاة فإنه بين عيني الرحمن ، فإذا التفت قال له : ابن آدم إلى من تلتفت ؟ إلى خير لك منى تلتفت » .

المثال السادس : قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) ومن أسمائه النور ، وقالت المعطلة ذلك مجاز ، معناه منور السموات والأرض بالنور المخلوق ، قالوا ويتعين المجاز لأن كل عاقل يعلم بالضرورة أن الله تعالى ليس هو هذا النور المنبسط على الجدران ، ولا هو النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار ، فإما أن يكون مجازه منور السموات ، أو هادى أهلها .

وبطلان هذا يتبين بوجوه (الأول) أن النور جاء فى أسمائه تعالى ، وهذا الإسم مما تلقته الأمة بالقبول وأثبتوه فى أسمائه الحسنى ، وهو فى حديث أبى هريرة الذى رواه الوليد بن مسلم ، ومن طريقه رواه الترمذى والنسائى ولم ينكره أحد من السلف ولا أحد من أئمة أهل السنة ، ومحال أن يسمى نفسه نوراً ، وليس له نور ولا صفة النور ثابتة له ، كما أن من المستحيل أن يكون عليما قديراً سميعاً بصيراً ، ولا علم له ولا قدرة ، بل صحة هذه الأسماء عليه مستلزمة لثبوت معانيها له ، وانتفاء حقائقها عنه مستلزم لنفيها عنه ، والثانى باطل قطعاً فتعين الأول .

الوجه الثانى : إن النبي ﷺ لما سأله أبو ذر هل رأيت ربك ؟ قال « نور أنى أراه » رواه مسلم فى صحيحه ، وفى الحديث قولان (أحدهما) أن معناه ثَم نور ، أى فهناك نور منعنى رؤيته ، ويدل على هذا المعنى شيئان (أحدهما) قوله فى اللفظ الآخر فى الحديث « رأيت نوراً » فهذا النور الذى رآه هو الذى

حال بينه وبين رؤية الذات (الثانى) قوله فى حديث أبى موسى « إن الله لا ينام ولا ينبغى له أن ينام ، يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه النور ، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» رواه مسلم فى صحيحه . وقال عثمان ابن سعيد الدارمى : حدثنا محمد بن كثير ، أخبرنا سفيان عن عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال « احتجب الله عن خلقه بأربع : بنار وظلمة ونور وظلمة » . وقال حدثنا موسى بن إسماعيل عن حماد بن سلمة عن أبى عمران الجونى عن زرارة بن أوفى أن النبى ﷺ سأل جبريل « هل رأيت ربك ؟ » فانتفض جبريل وقال : يا محمد إن بينى وبينه سبعين حجاباً من نور ، لو دنوت من أدناها لاحترقت » .

(المعنى الثانى) فى الحديث : انه سبحانه نور فلا يمكننى رؤيته ، لأن نوره الذى لو كشف الحجاب عنه لاحترقت السموات والأرض وما بينهما مانع من رؤيته ، فإن كان المراد هو المعنى الثانى فظاهر ، وإن كان الأول فلا ريب أنه إذا كان نور الحجاب مانعاً من رؤية ذاته فنور ذاته سبحانه أعظم من نور الحجاب ، بل الحجاب إنما استنار بنوره ، فإن نور السموات إذا كان من نور وجهه كما قال عبد الله بن مسعود ، فنور الحجاب الذى فوق السموات أولى أن يكون من نوره ، وهل يعقل أن يكون النور حجاب من ليس له نور ، هذا أبين المحال وعلى هذا فلا تناقض بين قوله ﷺ « رأيت نوراً » وبين قوله « نور أنى أراه » فإن المنفى مكافحة الرؤية للذات المقدسة ، والمثبت رؤية ما ظهر من نور الذات . يوضحه :

الوجه الثالث : وهو أن ابن عباس جمع بين الأمرين فقال : رأى محمد ربه عز وجل فقيل له : أليس الله تعالى يقول (لا تدركه الأبصار) فقال ويحك ، ذاك إذا تجلى بنوره الذى هو نوره لم يقم له شىء ، فأخبر أن الأبصار لا تدرك نفس ذاته إذا تجلى بنوره الذى هو نوره . فهذا موافق لقول النبى ﷺ « نور أنى أراه » ولقوله : « رأيت نوراً » .

الوجه الرابع : إن الرب سبحانه أخبر أنه لما تجلى للجبل وظهر له أمر ما من نور ذاته المقدسة صار الجبل دكاً . فروى حميد عن ثابت عن أنس عن النبي ﷺ فى قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل) أشار أنس بطرف أصبعه على طرف خنصره ، وكذلك أشار ثابت ، فقال له حميد الطويل : ماتريد يا أبا محمد؟ فرفع ثابت يده فضرب صدره ضربة شديدة وقال : من أنت يا حميد ، يحدثنى أنس عن النبي ﷺ وتقول أنت ما تريد بهذا ومعلوم أن الذى أصار الجبل إلى هـذه الحال ظهور هذا القدر من نور الذات له بلا واسطة ، بل تجلى ربه له سبحانه .

الوجه الخامس : ما ثبت فى الصحيحين عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان يقول إذا قام من الليل : اللهم لك الحمـــد ، أنت نور السموات والأرض ، الحديث ، وهو يقتضى أن كونه نور السموات والأرض مغاير لكونه رب السموات والأرض . ومعلوم أن إصـــلاحه السموات والأرض بالأنوار وهدايته لمن فيهما هى ربوبيته ، فدل على أن معنى كونه نور السموات والأرض أمر وراء ربوبيتهما يوضحه :

الوجه السادس : وهو أن الحديث تضمن ثلاثة أمور شاملة عامة للسموات والأرض وهو ربوبيتهما وقيوميتهما ونورهما ، فكونه سبحانه رباً لهما وقيوماً لهما ونوراً لهما أوصاف له . فآثار ربوبيته وقيوميته ونوره قائمة بهما ، وصفة الربوبية ومقتضاها هو المخلوق المنفصل ؛ وهذا كما أن صفة الرحمة والقدرة والإرادة والرضى والغضب قائمة به سبحانه ، والرحمة الموجودة فى العالم ، والإحسان والخير ، والنعمة والعقوبة آثار تلك الصفات ، وهى منفصلة عنه ، وهكذا علمه القائم به هو صفته . وأما علوم عباده فمن آثار علمه ، وقدرتهم من آثار قدرته ، فالتبس هذا الموضع على منكرى نوره سبحانه ، ولبسوا على الجهال فقالوا : كل عاقل يعلم بالبديهة أن الله سبحانه ليس هو هذا النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار ، فلا بد من حمل قوله نور السموات

والأرض على معنى أنه منور السموات والأرض ، وهاد لأهل السموات والأرض وحينئذ فنقول فى :

الوجه السابع : أسأتم الظن بكلام الله ورسوله ﷺ حيث فهمتم أن حقيقته ومدلوله أنه سبحانه هو هـذا النور الواقع على الحيطان والجدران ، وهذا الفهم الفاسد هو الذى أوجب لكم إنكار حقيقة نوره وجحده ، وجمعتم بين الفهم الفاسد وإنكار المعنى الحق ، وليس ما ذكرتم من النور هو نور الرب القائم به الذى هو صفته ، وإنما هو مخلوق له منفصل عنه ، فإن هـذه الأنوار المخلوقة إنما تكون فى محل دون محل ، فالنور الفائض عن النار أو الشمس أو القمر إنما هو نور لبعض الأرض دون بعض ، فإنا نعلم أن نور الشمس الذى هو أعظم من نور القمر والكواكب والنار ، ليس هو نور جميع السموات والأرض ومن فيهن ، فمن ادعى أن ظاهر القرآن وكلام الرسول ﷺ أن نور الرب سبحانه هو هذا النور الفائض فقد كذب على الله ورسوله فلو كان لفظ النص : الله هو النور الذى تعاينونه وترونه فى السموات والأرض لكان لفهم هؤلاء وتحريفهم مستنداً ما ، أما ولفظ النص (الله نور السموات والأرض) فمن أين يدل هذا بوجه ما أنه النور الفائض عن جرم الشمس والقمر والنار ، فإخراج نور الرب تعالى عن حقيقته وحمل لفظه على مجازه إنما استند إلى هذا الفهم الباطل الذى لم يدل عليه اللفظ بوجه .

الوجه الثامن : إن رسول الله ﷺ فسر هذه الآية بقوله « أنت نور السموات والأرض » ولم يفهم منها أنه هو هذا النور المنبسط على الحيطان والجدران ، ولا فهمه الصحابة عنه ، بل علموا أن لنور الرب تعالى شأناً آخر هو أعظم من أن يكون له مثال . قال عبد الله بن مسعود : ليس عند ربكم ليل ولا نهار ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، فهل أراد ابن مسعود أن هـذا النور الذى على الحيطان ووجه الأرض هو عين نور الوجه الكريم ، أو فهم هـذا عنه ذو فهم مستقيم ، فالقرآن والسنة وأقوال الصحابة رضى الله عنهم متطابقة يوافق بعضها بعضاً ، وتصرح بالفرق الذى بين النور الذى هو

صفته ، والنور الذى هو خلق من خلقه ، كما تفرق بين الرحمة التى هى صفته ، والرحمة التى هى مخلوقة ، ولكن لما وجدت فى رحمته سميت برحمته ، وكما أنه لا يماثل فى صفة من صفات خلقه ، فكذلك نوره سبحانه ، فأى نور من الأنوار المخلوقة إذا ظهر للعالم بواجهه أحرقه ؟ وأى نور إذا ظهر منه الجبال الشامخة قدراً ما جلمها دكا ، وإذا كانت أنوار الحجب لو دنا جبرائيل من أدناها لاحترق ، فما الظن بنور الذات .

الوجه التاسع : أنه قال تعالى (وأشرقت الأرض بنور ربها) فأخبر أن الأرض يوم القيامة تشرق بنوره ، وهو نوره الذى هو نوره ، فإنه سبحانه يأتى لفصل القضاء بين عباده وينصب كرسيه بالأرض ، فإذا جاء الله تعالى أشرقت الأرض ، وحق لها أن تشرق بنوره ، وعند المعطلة لا يأتى ولا يجىء ، ولا له نور تشرق به الأرض .

الوجه العاشر : ما رواه محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « بينا أهل الجنة فى نعيمهم إذ سطع لهم نور ، فرفعوا رءوسهم فإذا الجبار جل جلاله وقد أشرق عليهم من فوقهم وقال : يا أهل الجنة سلام عليكم ، فذلك قوله تعالى (سلام قولا من رب رحيم) قال ثم يتوارى عنهم وتبقى رحمته وبركته عليهم فى ديارهم » رواه الحاكم فى صحيحه وابن ماجة فى سننه ، فهذا نور مشاهد قد سطع لهم حتى حركهم واستفزهم إلى رفع رءوسهم إلى فوق .

الوجه الحادى عشر : إن النص قد ورد بتسمية الرب نوراً ، وبأن له نوراً مضافاً إليه ، وبأنه نور السموات والأرض ، وبأن حجابه نور ، فهذه أربعة أنواع (فالأول) يقال عليه سبحانه بالإطلاق ، فإنه النور الهادى (والثانى) يضاف إليه كما يضاف إليه حياته وسمعه ، وبصره وعزته ، وقدرته وعلمه ، وتارة يضاف إلى وجهه وتارة يضاف إلى ذاته (فالأول) إضافته كقوله « أعوذ بنور وجهك » وقوله « نور السموات والأرض من نور

وجهه » (والثانى) إضافته إلى ذاته كقوله « وأشرقت الأرض بنور ربها » وقول ابن عباس « ذلك نوره الذى إذا تجلى به » وقوله ﷺ فى حديث عبد الله بن عمرو « إن الله خلق خلقه فى ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره » الحديث . (والثالث) وهو إضافة نوره إلى السموات والأرض ، كقوله (الله نور السموات والأرض) (والرابع) كقوله « حجابه النور » فهذا النور المضاف إليه يجىء على أحد الوجوه الأربعة . والنور الذى احتجب به سمى نوراً وناراً ، كما وقع التردد فى لفظه فى الحديث الصحيح ، حديث أبى موسى الأشعرى وهو قوله « حجابه النور أو النار » فإن هذه النار هى نور ، وهى التى كلم الله كليمه موسى فيها ، وهى نار صافية لها إشراق بلا إحراق .

فالأقسام ثلاثة : إشراق بلا إحراق ، كنور القمر ، وإحراق بلا إشراق ، وهى نار جهنم ، فإنها سوداء محرقة لا تضىء ، وإشراق بإحراق ، وهى هذه النار المضيئة ، وكذلك نور الشمس له الإشراق والإحراق ، فهذا فى الأنوار المشهودة المخلوقة ، وحجاب الرب تبارك وتعالى نور وهو نار ، وهذه الأنواع كلها حقيقة بحسب مراتبها ، فنور وجهه حقيقة لا مجاز ، وإذا كان نور مخلوقاته كالشمس والقمر والنار حقيقة ، فكيف يكون نوره الذى نسبة الأنوار المخلوقة إليه أقل من نسبة سراج ضعيف إلى قرص الشمس ، فكيف لا يكون هذا النور حقيقة .

الوجه الثانى عشر : إن إضافة النور إليه سبحانه لو كان إضافة ملك وخلق لكانت الأنوار كلها نوره ، فكان نور الشمس والقمر والمصباح نوره ، فإن كانت حقيقة هذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه كان نور المصباح نوره حقيقة ، فيا عجباً لكم : أنكرتم أن يكون الله سبحانه نور السموات والأرض حقيقة ، وأن يكون لوجهه نور حقيقة ، ثم جعلتم نور الشمس والقمر والمصابيح نوره حقيقة ، وقد علم الناس بالضرورة فساد هذا ، وأن نوره المضاف إليه يختص به لا يقوم بغيره ، فإن نور المصباح قام بالفتيلة

منبسطاً على السقوف والجدران ، وليس ذلك هو نور الرب تعالى الذى هو نور ذاته ووجهه الأعلى ، بل ذلك هو المضاف إليه حقيقة ، كما أن نور الشمس والقمر والمصباح مضاف إليها حقيقة . قال تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياءاً والقمر نوراً) وقال تعالى (وجعل فيها سراجا وقمراً منيراً) وقال تعالى (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) فهذا نور مخلوق قائم بجرم مخلوق لا يسمى به الرب تعالى ولا يوصف به ، ولا يضاف إليه إلا على جهة أنه مخلوق له مجعول لا على أنه وصف له قائم به فالتسوية بين هذا وبين نور وجهه الذى أشرقت له الظلمات ، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة واستعاذ به العائذون من أبطل الباطل .

الوجه الثالث عشر : إن مثبتى الصفات كأبى محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبى الحسن الأشعرى وأئمة أتباعهما لم يذكروا الخلاف فى ذلك إلا عن المعتزلة فإنكار كونه نوراً هو قول المبتدعة قال ابن فورك فى كتابه الذى سماه مقالات أبى محمد بن كلاب وأبى الحسن الأشعرى وذكر اتفاقهما إلا فيما ندر من الأمور اللفظية إلى أن قال :

إن المشهور من مذهبه بأن الله سبحانه نور لا كالأنوار حقيقة لا بمعنى إنه هاد ، وعلى ذلك نص فى كتاب التوحيد فى باب مفرد لذلك تكلم فيه على المعتزلة إذ تأولوا ذلك على معنى أنه هاد . فقال : إن سأل سائل عن الله عز وجل أنورٌ هو ؟ قيل له كلامك يحتمل وجهين : إن كنت تريد أنه نور يتجزأ تجوز عليه الزيادة والنقصان فلا ، وهذه صفة النور المخلوق ، وإن كنت تريد معنى ما قاله الله سبحانه (الله نور السموات والأرض) فالله سبحانه نور السموات والأرض على ما قال .

فإن قال : فما معنى قولك نور ؟ قيل له : قد أخبرناك ما معنى النور المخلوق وما معنى النور الخالق ، وهو الله سبحانه الذى ليس كمثله شيء ، ومن تعدى أن يقول الله نور فقد تعدى إلى غير سبيل المؤمنين لأن الله لم يكن يسمى نفسه لعباده بما ليس هو به ، فإن قال : لا أعرف النور إلا هـــذا النور المضيء

المتجزىء . قيل له : فإن كان لا يكون نور إلا كذلك ، فكذلك لا يكون شيئاً إلا وحكمه حكم ذلك الشيء .

ثم قال ابن فورك : فإذا قال الله عز وجل إنى نور ، قلت أنا هو نور على ماقال سبحانه وتعالى ، وقلت أنت ليس هو نور ، فمن المثبت له على الحقيقة أنا أو أنت ، وكيف يتبين الحق فيه إلا من جهة ما أخبر الله سبحانه ، والدافع لما قال الله كافر بالله ، وإن لزمنا أن لا نقول إن الله نور لأن ذلك موجود فى الخلق لزمنا أن لا نقول إن الله حى سميع بصير موجود . لأن ذلك موجود فى الخلق ، ومعنانا فى هذا الباب خلاف معناكم ، لأن معناكم فى ذلك التعطيل ، ومعنانا فى قولنا : الله نور نثبت الله تعالى على ما ورد به فى كتابه بما تسمى به عندنا فنحن متبعون ما أخبرنا به فى كتابه ، فإن جاز لكم أن تقولوا شيئاً لا كالأشياء جاز لنا أن نقول نور لا كالأنوار ، وأنتم ظلمة فيما سألتم ، جحدة لما أخبر به عن نفسه فى كتابه ، ونحن وأنتم متفقون إن أقررتم بالكتاب أن الله نور السموات والأرض ، ومختلفون فى أن نقول نور فقلنا نحن نور ، وقلتم أنتم لا نقول نور فإن زعمتم أن معنى نور معنى هاد قلنا لكم فيجوز أن يكون غير نور بمعنى أنه هاد، فإن قلتم : لا ، كذبتم القياس واللغة ، وإن قلتم نعم قلنا لكم سويتم بين النور والهادى الذى هو غير الله وبينه إن كان هو النور الهادى ، ومعنى هذا نور ، معنى كون هذا فقد استويا فى معنيهما وأسمائهما فدخلتم فيما عبتم على مخالفيكم .

فإن قلتم : فالنور لا يكون إلا جسداً مجسداً أو ضياءاً ساطعاً ، قلنا ولا يكون عالم بصير إلا لحماً ودماً متجزئاً متبعضاً ، فإن جاز قياسكم على مخالفيكم جاز قياسه عليكم ، فإن قلتم يجوز أن يكون عالم لا لحم ولا دم قيل لكم كذلك يجوز أن يكون نور لا جسد ولا ضوء ساطع ، وليس لكم إلا التعطيل والنفى لله سبحانه .

قال ابن فورك : وإنما استوفيت هذا الفصل من كتابه رحمه الله بألفاظه لتحقيقه هذا الوصف لله تمسكا بحكم الكتاب وإنه لا يرى أن يعدل عن الكتاب ما وجد السبيل إلى التمسك به لرأى وهوى لا يوجبه أصل صحيح . تلاه :

فقد كشف عن ذلك بغاية البيان ، وأزال اللبس فيه ، وأن السمع هو الحجة فى تسمية الله سبحانه ، ولا يجب أن يحمل على المجاز ، لأنه يوجب أن يحمل ما ورد به السمع من أسمائه تعالى على المجاز .

وقال أبو بكر بن العربي : قد اختلف الناس بعد معرفتهم بالنور على ستة أقوال : الأول : معناه هاد ، قاله ابن عباس . والثانى : معناه منوّر قاله ابن مسعود . وروى أن فى مصحفه منور السموات والأرض . والثالث : مزين ، وهو يرجع إلى معنى منور ، قاله أبى بن كعب . الرابع : أنه ظاهر . الخامس : ذو النور : السادس : إنه نور لا كالأنوار قاله أبو الحسن الأشعرى .

قال : وقالت المعتزلة : لا يقال له نور إلا بإضافة ، قال والصحيح عندنا إنه نور لا كالأنوار ، لأنه حقيقة والعدول عن الحقيقة إلى أنه هاد ومنور ، وما أشبه ذلك هو مجاز من غير دليل لا يصح .

(قلت) أما حكايته عن ابن عباس أنه بمعنى هاد فعمدته على التفسير الذى رواه الناس عن عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة الوالبى عن ابن عباس وفى ثبوت ألفاظه عن ابن عباس نظر ، لأن الوالبى لم يسمعها من ابن عباس فهو منقطع ، وأحسن أحواله أن يكون منقولا عن ابن عباس بالمعنى ، ولو صح ذلك عن ابن عباس فليس مقصوده به نفى حقيقة النور عن الله ، وأنه ليس بنور ، ولا نور له ، كيف وابن عباس هو الذى سمع من النبي ﷺ قوله فى صلاة الليل « اللهم لك الحمد ، أنت نور السموات والأرض ومن فيهن » وهو الذى قال لعكرمة لما سأله عن قوله (لا تدركه الأبصار) قال ويحك ذاك نوره ، إذا تجلى بنوره لم يدركه شىء ، كيف ولفظ الآية والحديث يفبو عن تفسير النور بالهادى ، لأن الهداية تختص بالحيوان ، وأما الأرض نفسها والسماء فلا توصف بهدى ، والقرآن والحديث وأقوال الصحابة صريح بأنه سبحانه وتعالى نور السموات والأرض ، ولكن عادة السلف أن يذكر أحدهم فى تفسير اللفظة بعض معانيها ولازما من لوازمها أو الغاية المقصودة منها ، أو مثالا ينبه السامع على نظيره ، وهذا كثير

فى كلامهم لمن تأمله ، فكونه سبحانه هادياً لا ينافى كونه نوراً .

وأما ما ذكره عن ابن مسعود أنه بمعنى منور ، وأنها فى مصحفه كذلك ، فهذا لا ينافى كونه فى نفسه نوراً ، وأن يكون النور من أسمائه وصفاته بل يؤكد ذلك ، فإن الموجودات النورانية نوعان (منها) ما هو فى نفسه مستنير ولا ينير غيره كالجمرة مثلا ، فهذا لا يقال له نور ، ومنها ما هو مستنير فى نفسه وهو منير لغيره كالشمس والقمر والنار ، وليس فى الموجودات ما هو منور لغيره ، وهو فى نفسه ليس بنور ، بل إنارته لغيره فرع كونه نوراً فى نفسه ، فقراءة ابن مسعود منوّر تحقيق لمعنى كونه نوراً ، وهذا مثل كونه متكلما معلماً مرشداً: مفدراً لغيره ، فإن ذلك فرع كونه فى نفسه متكلما عالمـا رشيداً قادراً ، وقد صرح ابن مسعود بأن نور السموات والأرض من نور وجهه تبارك وتعالى .

وأما ما حكاه عن أبى بن كعب أنه بمعنى مزين فلا أصل له عن أبى ، وهو بالكذب عليه أشبه ، فإن تفسير أبى لهذه الآية معروف ، رواه عنه أهل الحديث من طريق الربيع بن أنس عن أبى العالية عن أبىّ ، ذكره ابن جريج ومعمر ووكيع وهشيم ، وابن المبارك وعبد الرزاق والإمام أحمد وإسحاق وخلائق غيرهم .

وذكر ابن جرير وسعيد وعبد بن حميد وابن المنذر فى تفاسيرهم من طريق عبد الله بن موسى عن أبى جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبى العالية عن أبى بن كعب فى قول الله تعالى (الله نور السموات والأرض) قال فبدأ بنور نفسه فذكره ، ثم ذكر نور المؤمن فقال (مثل نوره) يقول مثل نور المؤمن ، قال وكان أبى بن كعب يقرؤها كذلك (مثل نور المؤمن) قال فهو عبد جعل الإيمان والقرآن فى صدره كالمشكاة ، قال المشكاة صدره فيها مصباح ، قال المصباح القرآن والإيمان الذى جعل فى صدره المصباح فى زجاجة : قال الزجاجة قلبه ، كأنها كوكب درى ، قال قلبه لمـا استنار فيه الإيمان والقرآن كأنه كوكب درى ، يقول مضىء ، يوقد من شجرة مباركة ، قال فالشجرة

المبارك الإخلاص لله وحده وعبادته وحده لا شريك له ، لا شرقية ولا غربية قال فمثله كمثل شجرة التفت بها الشجر ، فهي خضراء ناعمة لا تصيبها الشمس على أي حال كانت ، لا إذا طلعت ولا إذا غربت . قال فذلك هذا المؤمن قد أجير من أن يضله شيء من الفتن وقد ابتلي بها فثبته الله ، فهو هو بين أربع خلال : إن أعطى شكر ، وإن ابتلي صبر ، وإن قال صدق ، وإن حكم عدل فهو في الناس كرجل يمشي في قبور الأموات ، نور على نور ، فهو يتقلب في خمسة من النور ، فكلامه نور ، وعمله نور ، ومدخله نور ، ومخرجه نور ، ومصيره إلى النور يوم القيامة إلى الجنة .

قال ثم ضرب مثلا آخر للكافر (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة) الآية . قال : فكذلك الكافر في يوم القيامة ، وهو يحسب أن له عند الله خيراً فلا يجده فيدخله النار .

قال وضرب مثلا آخر للكافر فقال (أو كظلمات في بحر لجي) الآية . فهو يتقلب في خمسة من الظلم : فكلامه ظلمة . وعمله ظلمة . ومدخله ظلمة . ومخرجه ظلمة . ومصيره إلى الظلمات إلى النار .

فهذا التفسير المعروف عن أبي لا ما ذكره .

وأما قوله يصح أن يكون النور صفة فعل على معنى أنه ظاهر ، فما أبعده عن الصواب وكونه ظاهراً ليس بصفة فعل ، فإنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وتلك صفات ذاته المقدسة لا أنها أفعال .

قال الأشعري في الإبانة ، قال الله تعالى (الله نور السموات والأرض مثل نوره) فسمى نفسه نوراً ، والنور عند الأمة لا يخلو من أحد معنيين : إما أن يكون نوراً يسمع أو نوراً يرى ، فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى كان مخطئاً في نفيه رؤية ربه وتكذيبه بكتابه عز وجل وقول نبيه ﷺ . هذا لفظه .

وقال القاضي أبو يعلى: فأما قوله في حديث جابر « بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور من فوق رءوسهم ، فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم

قال السلام عليكم يا أهل الجنة . قال فذلك قوله تعالى (سلام قولا من رب رحيم) قال فينظر إليهم وينظرون إليه ، فلا يلتفتون إلى شيء من النعيم ماداموا ينظرون إليه . قال : فلا يمتنع حمله على ظاهره وإنه نور ذاته ، لأنه إذا جاز أن تظهر لهم ذاته فيرونها ، جاز أن يظهر لهم نورها فيرونه ، لأن النور من صفات ذاته ، وهو قوله (وأشرقت الأرض بنور ربها) وذكر فى موضع آخر قولين فى ذلك ، ورجح هذا القول . قال وهو أشبه بكلام أحمد .

الوجه الرابع عشر : إن النور صفة كمال ، وضده صفة نقص ، ولهذا سمى الله نفسه نوراً ، وسمى كتابه نوراً وجعل لأوليائه النور ، ولأعدائه الظلمة فقال (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) ويجيء الأنبياء يوم القيامة وأممهم لكل نبي نوران ، ولكل واحد من أتباعهم نور ، وتجيء هذه الأمة لكل منهم نوران ولنبيهم ﷺ فى كل شعرة نور ، ولما كانت مادة الملائكة التى خلقوا منها نوراً ، كانوا بالمحل الذى أحلهم الله به ، وكانوا خيراً محضاً . والنور ظاهر وباطن ، فتى حل ظاهره بجسم كساه من الجمال والجلال والمهابة والضياء ، والحسن والبهجة والسناء بحسب ما كسى من النور ، وزالت عنه الوحشة والثقل ، وكان مفرحاً لرائيه ساراً لناظريه . وإذا حل باطنه بالباطن اكتسى من الخير والعلم ، والرحمة والهداية ، والعفو والجود ، والصبر والحلم ، والتواضع والنصيحة بحسب ذلك النور ، فالنور فى الحقيقة هو كمال العبد فى الظاهر والباطن .

ولما كان ليوسف الصديق من هذا النور النصيب الوافر ظهر فى جماله الظاهر والباطن ، فكان على الصفة التى ذكرها الله فى كتابه ، وكذلك رسول الله ﷺ لما كان نصيبه من هذا النور أكمل نصيب كان أجمل الخلق ظاهراً وباطناً ، فكان وجهه يتلألأ تلألؤ القمر ليلة البدر، وكان كلامه كله نوراً وعمله نوراً ومدخله ومخرجه نوراً ، فإذا تكلم رؤوى النور يخرج من بين

ثناياه ، فكان أكمل الخلق فى نور الظاهر والباطن ، وكان نوره من أكبر آيات نبوته .

قال عبد الله بن سلام : لما قدم رسول الله ﷺ المدينة انجفل الناس إليه فجئت حتى رأيته ، فلما وقع بصرى عليه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب ، فكان أول ما سمعته يقول « يا أيها الناس افشوا السلام ، وصلوا الأرحام ، واطعموا الطعام ، وصلوا بالليل والناس نيام ، تدخلوا الجنة بسلام » فاستدل على نبوته بنور وجهه ونور كلامه بنوره المرئى ونوره المسموع ، كما قال حسان بن ثابت .

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بداهته تأتيك بالخبر

أى ما يبدهك من وجهه ومنظره ونوره وبهائه ، وأخذه الصرصرى فقال :

لو لم يقل إنى رسول أما شاهده فى وجهه ينطق

فإذا كان هذا نور عبده فكيف بنوره سبحانه ، والرب تعالى هو الخالق للنور والظلمة كما استفتح سبحانه سورة الأنعام بقوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) فاستفتح السورة بإبطال قول أهل الشرك أجمعين ، من الثنوية المجوس القائلين بأن للعالم نورين : نور وظلمة . فأخبر أنه وحده رب النور والظلمة وخالقهما ، كما أنه وحده خالق السموات والأرض ، والله تعالى جعل الموجودات عالياً وسافلا ومتوسطاً بينهما ، وجعل لسافلها الظلمة ، وهى مسكن أهل الظلمات من خلقه ، وجعل لعاليها النور ، وهو مسكن أهل النور منهم . وجعل هذه الأرض وما فوقها إلى العلو متوسطاً بينهما ، فكلما كان أقرب إلى العرش والكرسى كان أعظم نوراً ، ولهذا كان فضل نور العرش والكرسى على ما تحته كفضل نور الشمس والقمر على أخفى الكواكب ، وكلما كان أقرب إلى السفل المطلق كان أشد ظلمة ، ولهذا لما كان محبس أهل الظلمات سجين كانت سوداء مظلمة لا نور فيها بوجه ، فكلما كان أقرب إلى الرب تعالى كان أعظم نوراً ظاهراً وباطناً ، وكلما بعد عنه كان أشد ظلمة بحسب بعده عنه .

وذكر الإمام أحمد فى كتاب الزهد أن موسى أقام أياماً لا يحدث بنى إسرائيل إلا متبرقعاً من النور الذى غشى وجهه حين كلمه ربه ، فلم يكن أحد ينظر إليه ، فنسبة الأنوار كلها إلى نور الرب كنسبة العلوم إلى علمه والقوى إلى قوته ، والغنى إلى غناه ، والعزة إلى عزته ، وكذلك باقى الصفات والعبد إذا سما ببصره صعوداً إلى نور الشمس عشى دون إدراكه وتعذر عليه غاية التعذر ، وأى نسبة لنور الشمس إلى نور خالقها ومبدعها ، وإذا كان نور البرق يكاد يلتمع البصر ويخطفه ولا يقدر العبد على إدراكه ، فكيف بنور الحجاب فكيف بما فوقه ، والأمر أعظم من أن يصفه واصف أو يتصوره عاقل ، فتبارك الله رب العالمين الذى أشرقت الظلمات بنور وجهه ، وعجزت الأفكار عن إدراك كنهه ، ودلت الآيات وشهدت الفطر باستحالة شبهه ، فلولا وصف نفسه لعباده لما أقدموا على وصفه ، فهو كما وصف نفسه وأثنى على نفسه ، وفوق ما يصفه الواصفون .

المثال السابع : مما ادعى المعطلة مجازه (الفوقية) وقد ورد به القرآن مطلقاً بدون حرف ومقترناً بحرف (فالأول) كقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) فى موضعين (والثانى) كقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وفى حديث الأوعال لما ذكر السموات السبع وذكر البحر الذى فوقها والعرش فوق ذلك كله ، والله فوق ذلك لايخفى عليه أعمالكم وحقيقة الفوقية علو ذات الشىء على غيره ، فادعى الجهمى أنها مجاز فى فوقية الرتبة والقهر ، كما يقال الذهب فوق الفضة ، والأمير فوق نائبه ، وهذا وإن كان ثابتاً للرب تعالى ، لكن إنكار حقيقة فوقيته سبحانه وحملها على المجاز باطل من وجوه عديدة (أحدها) أن الأصل الحقيقة والمجاز على خلاف الأصل (الثانى) أن الظاهر خلاف ذلك (الثالث) إن هذا الاستعمال المجازى لابد فيه من قرينة تخرجه عن حقيقته ، فأين القرينة فى فوقية الرب تعالى (الرابع) إن القائل إذا قال : الذهب فوق الفضة قد أحال المخاطب على ما يفهم من هذا السياق ، والمعتد بأجرين عهد تساويهما فى المكان وتفاوتهما فى المكانة فانصرف الخطاب إلى ما يعرفه السامع ، ولا يلتبس عليه ، فهل لأحد

من أهل الإسلام وغيرهم عهد بمثل ذلك فى فوقية الرب تعالى حتى ينصرف فهم السامع إليها (الخامس) إن العهد والفطر والعقول والشرائع وجميع كتب الله المنزلة على خلاف ذلك وأنه سبحانه فوق العالم بذاته ، فالخطاب بفوقيته ينصرف إلى ما استقر فى الفطر والعقول والكتب السماوية .

(السادس) إن هذا المجاز لو صرح به فى حق الله كان قبيحاً ، فإن ذلك إنما يقال فى المتقاربين فى المنزلة وأحدهما أفضل من الآخر ، وأما إذا لم يتقاربا بوجه فإنه لا يصح فيهما ذلك ، وإذا كان يقبح كل القبح أن تقول الجوهر فوق قشر البصل ، وإذا قلت ذلك ضحكت منك العقلاء للتفاوت العظيم الذى بينهما فالتفاوت الذى بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم ، وفى مثل هذا قيل شعراً :

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا

(السابع) إن الرب سبحانه لم يتمدح فى كتابه ولا على لسان رسوله بأنه أفضل من العرش ، وأن رتبته فوق رتبة العرش ، وأنه خير من السموات والعرش والكرسى وحيث ورد ذلك فى الكتاب ، فإنما هو فى سياق الرد على من عبد معه غيره ، وأشرك فى إلهيته ، فبين سبحانه أنه خير من تلك الآلهة كقوله (آلله خير أم ما يشركون) وقوله (أأرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار) وقول السحرة (وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى) ولكن أين فى القرآن مدحه نفسه وثناؤه على نفسه بأنه أفضل من السموات والعرش والكرسى ابتداء ، ولا يصح إلحاق هذا بذلك ، إذ يحسن فى الاحتجاج على المنكر وإلزامه من الخطاب الداحض لحجته ما لا يحسن فى سياق غيره ، ولا ينكر هذا إلا غبى .

(الثامن) إن هذا المجاز وإن احتمل فى قوله (وإنا فوقهم قاهرون) فذلك لأنه قد علم أنهم جميعاً مستقرون على الأرض ، فهى فوقية قهر وغلبة ، لم يلزم مثله فى قوله (وهو القاهر فوق عباده) إذ قد علم بالضرورة أنه وعباده ليسوا مستوين فى مكان واحد حتى تكون فوقية قهر وغلبة .

(التاسع) هب أن هذا يحتمل فى مثل قوله (وفوق كل ذى علم عليم) لدلالة السياق والقرائن المقترنة باللفظ على فوقية الرتبة ، ولكن هذا إنما يأتى مجرداً عن (من) ولا يستعمل مقروناً بمن فلا يعرف فى اللغة البتة أن يقال : الذهب من فوق الفضة ولا العالم من فوق الجاهل ، وقد جاءت فوقية الرب مقرونة بمن كقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) فهذا صريح فى فوقية الذات ، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة لعدم استعمال أهل اللغة له .

(العاشر) إن لفظ الحديث صريح فى فوقية الذات ، وهذا لفظه .

قال العباس عم رسول الله ﷺ : كنا بالبطحاء فمرت سحابة ؛ فقال رسول الله ﷺ « هل تدرون بعد ما بين السماء والأرض ؟ قالوا لا . قال : إما واحد وإما اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة ، ثم عد سبع سموات ثم قال : وبين السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين سماء إلى سماء ، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال ما بين أظلافهم وركبهم كما بين سماء إلى سماء على ظهورهم العرش ثم الله فوق ذلك ، وهو يعلم ما أنتم عليه » رواه أبو داود بإسناد جيد .

فتأمل الفوقية فى ألفاظ هذا الحديث هل أريد بها فوقية الرتبة فى لفظ واحد من ألفاظها .

(الحادى عشر) إن النبى ﷺ لما أنشده عبد الله بن رواحة قوله :

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا
وتحمله ملائكة كرام ملائكة الإله مسوّمينا

لم ينكر عليه ذلك ، بل ضحك حتى بدت نواجذه . ومعلوم قطعاً أن ابن رواحة لم يرد بقوله « وفوق العرش رب العالمينا » إنه أفضل من العرش وخير منه ، وهو كان أعلم بالله وصفاته وكماله من أن يقول ذلك ، وإنما أراد فوقية الذات التى هى حقيقة اللفظ وليس فيه ما يعين المجاز بوجه من الوجوه ، فكيف يجوز إطلاق الحقيقة الباطلة عند الجهمية ويقره الرسول عليها ، ولا ينكر ذلك عليه .

(الثاني عشر) ما رويناه بإسناد صحيح عن ثابت عن حبيب بن أبي ثابت أن حسان بن ثابت أنشد النبي ﷺ :

شهدت بإذن الله أن محمداً رسول الذي فوق السموات من عل
وأن أبا يحيى ويحيى كلاهما له عمل من ربه متقبل
وأن أخا الأحقاف إذ قام فيهم يقوم بذات الله فيهم ويعدل

فقال النبي ﷺ « وأنا أشهد » وقوله بإذن الله ، أي بأمره ومرضاته ، فهل شهد حسان وشهد رسول الله ﷺ على شهادته إلا على فوقية ذاته ؟ وهل أراد أنه رسول الذي خير من السموات وأفضل منها .

(الثالث عشر) ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال « لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش أن رحمتي سبقت غضبي » وفي لفظ : فهو عنده موضوع على العرش . فتأمل قوله فهو عنده فوق العرش هل يصح حمل الفوقية على المجاز ، وفوقية الرتبة والفضيلة بوجه من الوجوه .

وفي صحيح مسلم عن النبي ﷺ في تفسير قوله (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) بقوله « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء . وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء » فجعل كمال الظهور موجباً لكمال الفوقية ، ولا ريب أنه ظاهر بذاته فوق كل شيء . والظهور هنا العلو ومنه قوله (فما اسطاعوا أن يظهروه) أي يعلوه ، وقرر هذا المعنى بقوله « فليس فوقك شيء » أي أنت فوق الأشياء كلها ليس لهذا اللفظ معنى غير ذلك ، ولا يصح أن يحمل الظهور على الغلبة لأنه قابله بقوله : وأنت الباطن .

فهذه الأسماء الأربعة متقابلة : اسمان لأزل الرب تعالى وأبده ، وإسمان لعلوه وقربه . وروى أبو داود بإسناد حسن عنده عن جبير بن محمد بن جبير ابن مطعم عن أبيه عن جده قال « أتى رسول الله ﷺ أعرابي فقال : يارسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال ونهكت الأموال وهلكت المواشي

فاستسق لنا ربك فإنا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك ، فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه ، قال ويحك إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك ، ويحك أتدرى ما الله ؟ إن الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب .

فتأمل هذا السياق هل يحتمل غير الحقيقة بوجه من الوجوه ، وقول النبي ﷺ لسعد بن معاذ رضي الله عنه « لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات » وقول زينب رضي الله عنها زوج النبي ﷺ « زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سموات » لا يصح فيه فوقية المجاز أصلا إذ يصير المعنى : زوجني الله حال كونه أفضل من سبع سموات .

وثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه مرّ بعجوز فاستوقفته فوقف يحدثها فقال له رجل : يا أمير المؤمنين حبست الناس على هذه العجوز ، فقال ويحك أتدرى من هذه ؟ هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات ، هذه خولة التي أنزل الله فيها (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله) أخرجه الدارمي وغيره .

فسل المعطل هل يصح أن يكون المعنى سمع الله قولها حال كونه خيراً وأفضل من سبع سمواتْ ؟

وروى أبو القاسم اللالكائي والبيهقي وغيرهما بالإسناد الصحيح عن عبدالله ابن مسعود قال « ما بين السماء القصوى والدنيا خمسمائة عام ، وبين الكرسي والماء كذلك والعرش فوق الماء والله فوق العرش ، لا يخفى عليه شيء من أعمالكم » رواه الطبراني وابن المنذر ، وعبد الله بن أحمد وابن عبد البر ، وأبو عمر الطلمنكي وأبو أحمد العسال ، وهذا تفسير قوله (وهو القاهر فوق عباده) وروى أبو القاسم الطبراني عن ابن مسعود أيضا قال « إن العبد ليهم بالأمر من التجارة والإمارة حتى إذا تيسر له نظر الله إليه من فوق سبع سموات فيقول الملائكة : اصرفوه عنه ، فإني إن يسرته له أدخلته النار » وإسناده صحيح .

ولم يزل السلف الصالح يطلقون مثل هذه العبارة إطلاقاً لا يحتمل غير الحقيقة ، فثبت عن مسروق أنه كان إذا حدث عن عائشة رضي الله عنها يقول: حدثتني الصديقة بنت الصديق حبيبة حبيب الله المبرأة من فوق سبع سموات . وروى يونس بن يزيد عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن كعب قال : قال الله تعالى في التوراة : أنا الله فوق عبادي ، وعرشي فوق جميع خلقي ، وأنا على عرشي أدبر أمر عبادي ، ولا يخفى عليّ شيء في السماء ولا في الأرض ، ورواه ابن بطة وأبو الشيخ وغيرهما بإسناد صحيح .

وهب أن المعطل يكذب كعباً ويرميه بالتجسيم ، فكيف حدث به عنه هؤلاء الأعلام مثبتين له غير منكرين ؟ وذكر أبو نعيم بإسناد صحيح عن مالك بن دينار أنه كان يقول خذوا ويقرأ ويقول : اسمعوا إلى قول الصادق من فوق عرشه إيماناً بكلامه وعلوه على عرشه . وصح عن الضحاك بن مزاحم في قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية . قال هو فوق العرش وعلمه معهم أينما كانوا ، وصح عن جرير أنه لما قصد عبد الملك ليمدحه قال له : ما جاء بك يا جرير ؟ قال :

أتى بي لك الله الذي فوق عرشه ونور وإسلام عليك دليل

وفي كتاب العرش لابن أبي شيبة أن داود عليه السلام كان يقول في دعائه ، اللهم أنت ربي تعاليت فوق عرشك ، وجعلت خشيتك على من في السموات والأرض ، وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أخبرني محمد بن علي الجوهري ، حدثنا إبراهيم بن الهيثم حدثنا محمد بن كثير المصيصي قال سمعت الأوزاعي يقول ، كنا والتابعون متوافرون نقول : إن الله فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته ، ورواته كلهم أئمة ثقات .

وذكر البيهقي عن مقاتل في قوله تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) هو الأول قبل كل شيء ، والآخر بعد كل شيء ، والظاهر فوق كل شيء ، والباطن أقرب من كل شيء ، وإنما يعني بالقرب بعلمه وقدرته وهو فوق عرشه (وهو بكل شيء عليم) وصح عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له :

بم نعرف ربنا ؟ قال بأنه فوق سمواته على عرشه ، ولا نقول كما قالت الجهمية إنه ها هنا ، يعنى فى الأرض .

وصح عن إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة أنه قال : من لم يؤمن بأن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه وطرح على مزبلة ، رواه الحاكم عنه فى علوم الحديث والتاريخ .

وقال الإمام محمد بن يسار : بعث الله ملكا من الملائكة إلى نمرود فقال : هل تعلم يا عدو الله كم بين السماء والأرض ؟ قال لا . قال إن بين الأرض إلى السماء الدنيا مسيرة خمسمائة عام وغلظها مثل ذلك إلى أن ذكر حملة العرش (إلى أن قال) وفوقهم يبدو العرش عليه ملك الملوك تبارك وتعالى ، أى عدو الله فأنت تطلع إلى ذلك ، ثم بعث عليه البعوضة فقتلته . رواه أبو الشيخ فى كتاب العظمة .

وقصة أبى يوسف مشهورة فى استتابته لبشر المريسى لما أنكر أن يكون الله فوق العرش (رواها عبد الرحمن بن أبى حاتم وغيره) وبشر لم ينكر أن الله أفضل من العرش وإنما أنكر ما أنكرته المعطلة أن ذاته تعالى فوق العرش.
وروى الدارقطنى فى الصفات وعبد الله بن أحمد فى السنة بإسناد صحيح عن أبى الحسن بن العطار قال سمعت محمد بن مصعب العابد يقول : من زعم أنك لا تتكلم ولا ترى فى الآخرة فهو كافر بوجهك ، أشهد أنك فوق العرش فوق سبع سموات ، ليس كما يقول أعداؤك الزنادقة .

وفى وصية الشافعى : أنه أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، فذكر الوصية (إلى أن قال فيها) والقرآن كلام الله غير مخلوق وأنه يُرى فى الآخرة عياناً ، ينظر إليه المؤمنون ويسمعون كلامه ، وأنه تعالى فوق عرشه ، ذكره الحاكم والبيهقى فى مناقب الشافعى .

وقال الشافعى: السنة التى أنا عليها ورأيت أهل الحديث عليها ، مثل سفيان ومالك وغيرهما ، الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (إلى

أن قال) وإن الله فوق عرشه فى سمائه يقرب من خلقه كيف شاء ، وينزل إلى سماء الدنيا كيف شاء . ذكره الحافظ عبد الغنى فى كتاب اعتقاد الشافعى .

وقال حنبل : قلت لأبى عبد الله : ما معنى قوله تعالى (وهو معكم — وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) قال : علمه محيط بالكل وربنا على العرش بلا حد ولا صفة ، أراد أحمد بنفى الصفة نفى الكيفية والتشبيه ، وبنفى الحد نفى حد يدركه العباد ويحدونه . وقال أبو مطيع ، الحكم بن عبد الله البلخى : سألت أبو حنيفة عمن يقول لا أعرف ربى فى السماء أم فى الأرض ، قال قد كفر ، لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات ، فقلت إنه يقول (على العرش استوى) ولكن لا يدرى العرش فى السماء أم فى الأرض ، فقال إذا أنكر أنه فى السماء فقد كفر . وقال مالك : الله فى السماء وعلمه فى كل مكان ، ذكره الطلمنكى وابن عبد البر وعبد الله بن أحمد وغيرهم .

الرابع عشر : إن هذا اتفاق من أهل الإسلام حكاه غير واحد ، منهم الإمام عثمان بن سعيد الدارمى فى نقضه على المريسى (قال فى هذا الكتاب) قال أهل السنة : إن الله بكماله فوق عرشه ، يعلم ويسمع من فوق العرش ، لا يخفى عليه خافية من خلقه . وقال سعيد بن عامر الضبعى إمام أهل البصرة على رأس المائتين وذكر عنده الجهمية فقال : هم شر قولا من اليهود والنصارى ، قد اجتمع أهل الأديان من المسلمين وغيرهم على أن الله فوق السموات على العرش ، وقالوا هم : ليس على العرش شىء .

وقال الإمام الحافظ الزاهد أبو عبد الله بن بطة فى كتاب الإبانة له :

باب الايمان

بأن الله على عرشه بائن من خلقه وعلمه محيط بخلقه

أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين أن الله على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه . وقال أبو نصر السجزى الحافظ فى كتاب الإبانة : وأئمتنا كالثورى ومالك وابن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وابن المبارك وفضيل بن عياض وأحمد وإسحاق متفقون على أن الله فوق العرش بذاته وأن علمه بكل مكان .

وقال أبو نعيم الحافظ صاحب الحلية فى الاعتقاد الذى ذكر أنه اعتقاد السلف وإجماع الأمة ، قال فيه : وإن الأحاديث التى ثبتت عن النبى ﷺ فى العرش واستواء الله تعالى عليه يقولون بها ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل وأن الله بائن من خلقه ، وخلقه بائنون منه ، لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم ، وهو مستو على عرشه فى سمائه من دون أرضه .

وقال الإمام أبو بكر الآجرى فى كتاب الشريعة : الذى يذهب إليه أهل العلم أن الله عز وجل على عرشه فوق سمواته ، وعلمه محيط بكل شىء ، وقد أحاط بجميع ما خلق فى السموات العلى ، وبجميع ما فى سبع أرضين .

وكذلك أبو الحسن الأشعرى نقل الإجماع على أن الله على عرشه .

الخامس عشر : إنه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات مع إنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفاً بضدها ، لأن القابل للشىء لا يخلو منه أو من ضده ، وضد الفوقية السفول ، وهو مذموم على الإطلاق ، وهو إبليس وجنوده .

فإن قيل : لا نسلم إنه قابل الفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها . قيل لو لم يكن قابلا للفوقية والعلو لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها ، فمتى أقررتم بأنه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم ، وأنه موجود فى الخارج ليس وجوده ذهنياً

فقط ، بل وجود خارج الأذهان ، فقد علم العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده خارج الأذهان ، فهو إما فى هذا العالم وإما خارج عنه ، وإنكار ذلك إنكار لما هو من أجلى البدهيات ، فلا يستدل على ذلك بدليل إلا كان العلم بالمباينة أوضح منه ، وإذا كان العلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه ولا يستلزم نقصاً ولا يوجب محذوراً ، ولا يخالف كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ، فنفى حقيقتها عين الباطل ، فكيف إذا كان لا يمكن الإقرار بوجود الصانع وتصديق رسله والإيمان بكتابه وبما جاء به رسوله ﷺ إلا بذلك ، فكيف إذا شهدت بذلك العقول السليمة والفطر المستقيمة ، وحكمت به القضايا البدهيات والمقدمات اليقينيات ، فلو لم يقبل العلو والفوقية لكان كل عال على غيره أكمل منه ، فإن ما يقبل العلو أكمل مما لا يقبله .

الوجه السادس عشر : إنه لو كانت فوقيته سبحانه مجازاً لا حقيقة لها لم يتصرف فى أنواعها وأقسامها ولوازمها ، ولم يتوسع فيها غاية التوسع ، فإن فوقية الرتبة والفضيلة لا يتصرف فى تنويعها إلا بما شاكل معناها ، نحو قولنا : هذا خير من هذا وأفضل وأجل وأعلى قيمة ونحو ذلك . وأما فوقية الذات فإنها تتنوع بحسب معناها ، فيقال فيها استوى وعلا وارتفع ، وصعد ويعرج إليه كذا ويصعد إليه وينزل من عنده ، وهو عال على كذا ورفيع الدرجات ، وترفع إليه الأيدى ، ويجلس على كرسيه ، وإنه يطلع على عباده من فوق سبع سمواته وأن عباده يخافونه من فوقهم ، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه يوم القضاء من فوق عرشه ، وأنه دنا من رسوله وعبده لما عرج به إلى فوق السموات حتى صار قاب قوسين أو أدنى ، وأن عباده المؤمنين إذا نظروا إليه فى الجنة رفعوا رءوسهم . فهذه لوازم الأنواع كلها ، أنواع فوقية الذات ولوازمها ، لا أنواع فوقية الفضيلة والمرتبة . فتأمل هذا الوجه حق التأمل تعلم أن القوم أفسدوا اللغة والفطرة والعقل والشرع .

الوجه السابع عشر : إنه لو كانت فوقية الرب تبارك وتعالى مجازاً لا حقيقة لها لكان صدق نفيها أصح من صدق إطلاقها ، ألا ترى إن صحة نفى إسم الأسد

عن الرجل الشجاع، واسم البحر عن الجواد، واسم الجبل عن الرجل الثابت ونحو ذلك، أظهر وأصدق من إطلاق تلك الأسماء، فلو كانت فوقيته واستواؤه وكلامه وسمعه وبصره، ووجهه ومحبته، ورضاه وغضبه مجازاً لكان إطلاق القول بأنه ليس فوق العرش ولا استوى عليه، ولا هو العلي ولا الرفيع، ولا هو في السماء ولا ينزل من عنده شيء ولا يصعد إليه شيء، ولا تكلم ولا أمر ولا نهى، ولا يسمع ولا يبصر، ولا له وجه ولا رحمة، ولا يرضى ولا يغضب أصح من إطلاق ذلك، وأدنى الأحوال أن يصح النفي كما يصح الإطلاق المجازي ومعلوم قطعاً أن إطلاق هذا النفي تكذيب صريح لله ولرسوله، ولو كانت هذه الإطلاقات إنما هي على سبيل المجاز لم يكن في نفيها محذور، لا سيما ونفيها عين التنزيه والتعظيم، وسوغ إطلاق المجاز للوهم الباطل، بل الكفر والتشبيه والتجسيم، فهل في الظن السيء بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وكلام الصحابة والأئمة فوق هذا.

فإن قيل: نحن لا نطلق هذا أدباً مع الله تعالى ورسوله ﷺ.

قيل: الأدب لا يمنع صحة الاطلاق وإن ترك أدباً، كما إذا قيل: إنا لا نطلق على هذا القاضي المعروف إنه معزول أدباً معه، ولا مع السلطان إذا مرض انه مريض أدباً معه، ولا على الأمير إنه قد عمى أدباً معه، فهذا الأدب إنما هو عن إمساك التكلم بهذا اللفظ لا عن صحة إطلاقه، فنسألكم هل يصح إطلاق هذا النفي عندكم لغة أو عقلا أم لا، فإن قلتم إطلاقه يوهم نفي المعنى المجازي فيكون ممتنعاً، قيل فلا يمتنع حينئذ أن تقولوا ليس بمستو على عرشه حقيقة، ولا هو فوق العالم حقيقة، ولا القرآن كلامه حقيقة، ولا هو آمر ولا ناه حقيقة، ولا هو عالم حي حقيقة، كما يصح أن يقال: ليس هذا الرجل بأسد حقيقة، ولا ريب أنكم لا تتحاشون من هذا النفي عن الله، لكن تمسكون عنه خوف الشناعة، وهيهات الخلاص لكم منها وقد أنكرتم حقائق أسمائه وصفاته.

المثال الثامن: مما ادعى فيه إنه مجاز وهو حقيقة لفظ (النزول) والتنزيل والإنزال حقيقة مجيء الشيء أو الإتيان به من علو إلى أسفل. هذا هو المفهوم.

منه لغة وشرعا ، كقوله (وأنزلنا من السماء ماء مباركاً) وقوله (تنزل الملائكة والروح فيها) وقوله (نزل به الروح الأمين) وقد أخبر الله تعالى أن جبريل نزل بالقرآن من الله وأنه (تنزيل من حكيم حميد) وتواترت الرواية عن رسول الله ﷺ بنزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا ، فادعى المعطل أن كل ذلك مجاز ، وأن المراد بالتنزيل مجرد إيصال الكتاب . وبالنزول الإحسان والرحمة ، وأسند دعواه بقوله تعالى (وأنزلنا الحديد) وبقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) قال معلوم أن الحديد والأنعام لم تنزل من السماء إلى الأرض .

والجواب من وجوه : أحدها أن ما ذكره من مجاز النزول ، وأنه مطلق الوصول لا يعرف فى كتاب ولا سنة ، ولا لغة ولا شرع ، ولا عرف ولا استعمال ، فلا يقال لمن صعد إليك فى سلم إنه نزل إليك ، ولا لمن جاءك من مكان مستو نزول ، ولا يقال نزل الليل والنهار إذا جاء ، وذلك وضع جديد ولغة غير معروفة .

(الوجه الثانى) إنه لو عرف استعمال ذلك بقرينة لم يكن موجباً لإخراج اللفظ عن حقيقته حيث لا قرينة (الثالث) إن هذا يرفع الأمان والثقة باللغات ، ويبطل فائدة التخاطب ، إذ لا يشاء السامع أن يخرج اللفظ عن حقيقته إلا وجد إلى ذلك سبيلا . (الرابع) إن قوله معلوم أن الحديد لم ينزل جرمه من السماء إلى الأرض ، وكذلك الأنعام . يقال له : هذا معلوم لك بالضرورة أم بالاستدلال ، ولا ضرورة يعلم بها ذلك ، وأين الدليل .

(الخامس) إنه قد عهد نزول أصل الإنسان وهو آدم من علو إلى أسفل ، كما قال تعالى (قال اهبطا منها جميعاً) فما المانع أن ينزل أصل الأنعام مع أصل الأنام ، وقد روى فى نزول الكبش الذى فدى الله به اسماعيل ما هو معروف ، وقد روى فى نزول الحديد ما ذكره كثير من أرباب النقل ، كنزول السندان والمطرقة ، ونحن وإن لم نجزم بذلك فالمدعى أن الحديد لم ينزل من السماء ليس معه ما يبطل ذلك .

(السادس) إن الله سبحانه لم يقل أنزلنا الحديد من السماء ، ولا قال وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج من السماء ، فقوله معلوم ان الحديد والأنعام لم ينزل من السماء إلى الأرض لا يخرج لفظة النزول عن حقيقتها ، إذ عدم النزول من مكان معين لا يستلزم عدمه مطلقاً (السابع) إن الحديد إنما يكون في المعادن التي في الجبال وهو عالية على الأرض ، وقد قيل إن كل ما كان معدنه أعلى كان حديده أجود . وأما قوله : وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ، فإن الأنعام تخلق بالتوالد المستلزم إنزال الذكور الماء من أصلابها إلى أرحام الاناث ، ولهذا يقال أنزل ، ولم ينزل ، ثم إن الأجنة تنزل من بطون الأمهات إلى وجه الأرض ، ومن المعلوم أن الأنعام تعلو فحولها إناثها عند لوطء . وينزل ماء الفحل من علو إلى رحم الأنثى وتلقى ولدها عند الولادة من علو إلى أسفل ، وعلى هذا فيحتمل قوله (وأنزل لكم من الانعام) وجهين (أحدهما) أن يكون المراد الجنس كما هو الظاهر ، ويكون كقوله (وأنزلنا الحديد) فتكون (من) لبيان الجنس .

(الثاني) أن يكون « من » لابتداء الغاية كقوله (وخلق منها زوجها) فيكون قد ذكر المحل الذى أنزلت منه وهو أصلاب الفحول ، وهذان الوجهان يحتملان فى قوله (جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الانعام أزواجاً) هل المراد جعل لكم من جنسكم أزواجاً أو المراد جعل أزواجكم من أنفسكم وذواتكم ، كما جعلت حواء من نفس آدم ، وكذلك تكون أزواج الانعام مخلوقة من ذوات الذكور . والأول أظهر لأنه لم يوجد الزوج من نفس الذكر إلا من آدم وحده ، وأما سائر النوع فالزوج مأخوذ من الذكر والأنثى .

الوجه الثامن : إن الله سبحانه ذكر الإنزال على ثلاث درجات (أحدها) إنزال مطلق كقوله (وأنزلنا الحديد) فأطلق الإنزال ولم يذكر مبدأه ، كقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) .

(الثانية) الإنزال من السماء ، كقوله (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً)

(الثالثة) إنزال منه ، كقوله (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) .

وقوله (تنزيل من حكيم حيد) وقوله (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) وقوله (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) وقال (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) فأخبر أن القرآن منزل منه ، والمطر منزل من السماء ، والحديد والأنعام منزلان نزولا مطلقاً ، وبهذا يظهر تلبيس المعطلة والجهمية والمعتزلة حيث قالوا إن كون القرآن منزلا لا يمنع أن يكون مخلوقاً ، كالماء والحديد والأنعام ، حتى غلا بعضهم فاحتج على كونه مخلوقاً بكونه منزلا ، والإنزال بمعنى الخلق .

الله سبحانه فرق بين النزول منه ، والنزول من السماء ، فجعل القرآن منزلا منه ، والمطر منزلا من السماء ، وحكم المجرور بمن في هذا الباب حكم المضاف ، والمضاف إليه سبحانه نوعان (أحدهما) أعيان قائمة بنفسها ، كبيت الله وناقة الله وروح الله وعبده ، فهذا إضافة مخلوق إلى خالقه ، وهي إضافة اختصاص وتشريف (الثاني) إضافة صفة إلى موصوفها كسمعه وبصره وعلمه وحياته وقدرته وكلامه ووجهه ويديه ومشيئته ورضاه وغضبه ، فهذا يمتنع أن يكون المضاف فيه مخلوقاً منفصلا ، بل هو صفة قائمة به سبحانه .

إذا عرف هذا فهكذا حكم المجرور بمن ، فقوله (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه) لا يقتضي أن تكون أوصافاً له قائمة به وقوله ولكن حق القول مني) وقوله (تنزيل من حكيم حميد) يقتضي أن يكون هو المتكلم به ، وأنه منه بدأ وإليه يعود . ولبست المعتزلة ولم يهتدوا إلى هذا الفرقان ، وجعلوا الجميع باباً واحداً ، وقابلهم طائفة الاتحادية ، وجعلوا الجميع منه من التبعيض والجزئية ، ولم يهتد الطائفتان للفرق .

الوجه التاسع : إن الله سبحانه قال (ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) فالكتاب كلامه والميزان عدله ، فأخبر أنه أنزلهما مع رسله ، ثم قال (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) ولم يقل وأنزلنا معهم الحديد ، فلما ذكر كلامه وعدله أخبر أنه أنزلهما مع رسله ، ولما ذكر مخلوقه الناصر لكتابه وعدله أطلق إنزاله ولم يقيده بما قيد به إنزال

كلامه ، فالمسوى بين الإنزالين مخطىء فى اللفظ والمعنى .

الوجه العاشر : إن نزول الرب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا قد تواترت الأخبار به عن رسول الله ﷺ . رواه عنه نحو ثمانية وعشرين نفساً من الصحابة ، وهذا يدل على أنه كان يبلغه فى كل موطن ومجمع ، فكيف تكون حقيقته محالا وباطلا وهو ﷺ يتكلم بها دائماً ويعيدها ويبديها مرة بعد مرة ، ولا يقرن باللفظ ما يدل على مجازه بوجه ما ، بل يأتى بما يدل على إرادة الحقيقة ، كقوله « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول : وعزتى وجلالى لا أسأل عن عبادى غيرى » وقوله « من ذا الذى يسألنى فأعطيه ، من ذا الذى يستغفرنى فأغفر له ، من ذا الذى يدعونى فأستجيب له » وقوله « فيكون كذلك حتى يطلع الفجر ثم يعلو على كرسيه » فهذا كله بيان لإرادة الحقيقة ، ومانع من حمله على المجاز ، وقد صرح نعيم بن حماد وجماعة من أهل الحديث آخرهم أبو الفرج ابن الجوزى أنه سبحانه ينزل إلى سماء الدنيا بذاته ، ونظم أبو الفرج ذلك فى قوله :

أدعوك للوصـــل تأبى أبعث رسولى فى الطلب
أنزل إليــك بنفسى ألقــاك فى النوام

وقال الحافظ أبو موسى المدينى فى مناقب الإمام أبى القاسم اسماعيل بن محمد التيمى الذى جعله الله مجدداً للدين فى رأس المئة الخامسة قال :

وكان من اعتقاد الامام اسماعيل بن محمد أن نزول الله بالذات وهو مشهور فى مذهبه وقد كتبه فى فتاو عديدة ، وأملى فيه إملاء إلا أنه كان يقول : إسناد حديث نعيم بن حماد إسناد مدخول وفيه مقال . ومراده بحديث نعيم بن حماد عن جرير بن عبد الحميد عن بشر عن أنس يرفعه قال « إذا أراد الله أن ينزل عن عرشه نزل بذاته » .

قال : وهذا اللفظ لا يصح عن النبى ﷺ ولا يحتاج إثبات هذا المعنى إليه ، فالأحاديث الصحيحة صريحة وإن لم يذكر فيها لفظ الذات .

(الحادى عشر) إن الخبر وقع عن نفس ذات الله تعالى لا عن غيره فإنه قال

« إن الله ينزل إلى سماء الدنيا » فهذا خبر عن معنى لا عن لفظ ؛ والمخبر عنه هو مسمى هذا الإسم العظيم ، فإن الخبر يكون عن اللفظ تارة ، وهو قليل ، ويكون عن مسماه ومعناه وهو الأكثر ، فإذا قلت زيد عندك وعمرو قائم ، فإنما أخبرت عن الذات لا عن الإسم فقوله (الله خالق كل شيء) هو خبر عن ذات الرب تعالى فلا يحتاج الخبر أن يقول خالق كل شيء بذاته ، وقوله (الله ربكم) قد علم أن الخبر عن نفس ذاته . وقوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وكذلك جميع ما أخبر الله به عن نفسه إنما هو خبر عن ذاته لا يجوز أن يخص من ذلك إخبار واحد البتة .

فالسامع قد أحاط علماً بأن الخبر إنما هو عن ذات المخبر عنه ، ويعلم المتكلم بذلك لم يحتج أن يقول أنه بذاته فعل وخلق واستوى ، فإن الخبر عن مسمى اسمه وذاته ، هذا حقيقة الكلام ، ولا ينصرف إلى غير ذلك إلا بقرينة ظاهرة تزيل اللبس وتعين المراد ، فلا حاجة بنا أن نقول : استوى على عرشه بذاته ، وينزل إلى السماء بذاته ، كما لا يحتاج أن نقول خلق بذاته ، وقدر بذاته ، وسمع وتكلم بذاته ، وإنما قال أئمة السنة ، ذلك إبطالا ، لقول المعطلة .

(الثاني عشر) إن قوله « من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له » إذا ضممت هذا إلى قوله « ينزل ربنا إلى سماء الدنيا » وإلى قوله « فيقول » وإلى قوله « لا أسأل عن عبادي غيري » علمت أن هذا مقتضى الحقيقة لا المجاز ، وأن هذا السياق نص في معناه لا يحتمل غيره بوجه ، خصوصاً إذا أضيف إلى ذلك قوله « ثم يعلو على كرسيه » وقوله في حديث المزيد في الجنة الذي قال فيه « إن ربك اتخذ في الجنة وادياً أفيح من مسك أبيض ، فإذا كان يوم الجمعة نزل عن كرسيه ، ثم ذكر الحديث وفي آخره : ثم يرتفع ويرتفع معه النبيون والصديقون .

الوجه الثالث عشر : إن أعلم الخلق بالله وأنصحهم للأمة وأقدرهم على العبارة التي لا توقع لبساً قد صرح بالنزول مضافاً إلى الرب في جميع الأحاديث ،

ولم يذكر فى موضع واحد ماينفى الحقيقة بل يؤكدها ، فلو كانت إرادة الحقيقة باطلة ، وهى منفية لزم القدح فى علمه أو نصحه أو بيانه كما تقدم تقريره .

(الرابع عشر) إنه لم يقتصر على لفظ النزول العارى عن قرينة المجاز المذكور معه ما يؤكد إرادة الحقيقة حتى نوّع هذا المعنى ، وعبر عنه بعبارات متنوعة كالهبوط والدنو والمجىء والإتيان والطواف فى الأرض قبل يوم القيامة . قال تعالى (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان أمره وإتيان نفسه .

وقال محمد بن جرير الطبرى فى تفسير قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) وقد ورد فى هذا حديث عن النبى ﷺ وهو أحق مااعتمد عليه فى ذلك، ثم ساق الحديث ولفظه « إذا كان يوم القيامة تقفون موقفاً واحداً مقدار سبعين عاماً لا ينظر إليكم ولا يقضى بينكم ، فتبكون حتى تنقطع الدموع ، ثم تدمعون دماً وتعرقون حتى يبلغ منكم العرق الأذقان ويلجمكم ، فتضجون وتقولون : من يشفع لنا عند ربنا فيقضى بيننا . فتقولون من أحق بهذا من أبيكم آدم ، جبل الله تربته وخلقه بيده ونفخ فيه من روحه وكلمه الله قُبلا ، فيؤتى آدم فيطلب ذلك إليه فيأبى ، ثم يستقرئون الأنبياء ، كلما جاءوا نبياً يأبى ، حتى يأتونى فيسألونى ، فآتى الفحص قدام العرش فأخر ساجداً ، فلا أزال ساجداً حتى يبعث الله عز وجل إلىّ ملكا فيأخذ بعضدى فيرفعنى ، ثم يقول الله : محمد . فأقول نعم ، وهو أعلم فأقول ، يارب وعدتنى الشفاعة فشفعنى فى خلقك فاقض بينهم ، فيقول قد شفعتك ، أنا آتيهم فأقضى بينهم . قال رسول الله ﷺ فأنصرف فأقف مع الناس ، فبينا نحن وقوف سمعنا حساً من السماء شديداً فهالنا ، فينزل أهل السماء الدنيا بمثلى من فى الأرض من الجن والإنس ، حتى إذا دنوا من الأرض أشرقت الأرض بنورهم فأخذوا مصافهم ، فقال أهل الأرض : أفيكم ربنا؟ قالوا لا وهو آت ، ثم ينزل أهل السماء الثانية بمثلى من نزل من الملائكة ومثلى من فى الأرض

من الجن والإنس ، حتى إذا دنوا من الأرض أشرقت الأرض لنورهم وأخذوا مصافهم ، قال الناس: أفيكم ربنا ؟ قالوا لا وهو آت ، ثم ينزل أهل السماء الثالثة بمثلى من نزل من الملائكة ومثلى من في الأرض من الجن والإنس ، ثم نزل أهل السموات على قدر ذلك من التضعيف ، فيأمر الله بعرشه فيوضع حيث شاء ، ويحمل عرشه يومئذ ثمانية ، وهم اليوم أربعة أقدامهم على تخوم الأرض السفلى والسموات إلى حجزهم والعرش على كواهلهم . والملائكة حول العرش لهم زجل بالتسبيح ، ثم ينادى نداء يسمع الخلائق ، فيقول : يا معشر الجن والإنس إنى أنصت لكم منذ يوم خلقتكم فأنصتوا لى اليوم فإنما هى صحفكم وأعمالكم تقرأ عليكم ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلم إلا نفسه فيقضى الله بين خلقه من الجن والإنس والبهائم ، فإنه ليقيد يومئذ للجماء من ذات القرن ، وقضى الأمر وإلى الله ترجع الأمور » .

وقال رزين بن معاوية صاحب تجريد الصحاح ، وهو من أعلم أهل زمانه بالسنن والآثار ، وهو من المالكية ، اختصر تفسير ابن جرير الطبرى ، وعلى كتابه التجريد اعتمد صاحب كتاب جامع الأصول وهذبه ، قال فى قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك) قال مجاهد (إلا أن تأتيهم الملائكة) عند الموت حين توفاهم (أو يأتى ربك) يوم القيامة لفصل القضاء (أو يأتى بعض آيات ربك) طلوع الشمس من مغربها أو ما شاء الله ، وعن قتادة مثله .

وقال محمد بن جرير الطبرى : حيث ذكر فى القرآن إتيان الملائكة فهو محتمل لإتيانهم لقبض الأرواح ، ويحتمل أن يكون نزولهم بعذاب الكفار وإهلاكهم .

وأما إتيان الرب عز وجل فهو يوم القيامة لفصل القضاء لقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) وقوله (وجاء ربك والملك) قال رزين : قال بعض المتبعين لأهوائهم المقدمين بين يدى كتاب الله لآرائهم

من المعتزلة والجهمية ومن نحا نحوهم من أشياعهم ، فيمتنعون من وصف الله تعالى بما وصف به نفسه من قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) وقوله (أأمنتم من فى السماء) وقوله (الرحمن على العرش استوى) إلى أن قال :

وأهل العلم بالكتاب والآثار من السلف والخلف يثبتون جميع ذلك ويؤمنون به بلا كيف ولا توهم ، ويروون الأحاديث الصحيحة كما جاءت عن رسول الله ﷺ . انتهى .

والإتيان والمجىء من الله تعالى نوعان : مطلق ومقيد ، فإذا كان مجىء رحمته أو عذابه كان مقيداً كما فى الحديث ، حتى جاء الله بالرحمة والخير ، ومنه قوله تعالى (ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم) وقوله (بل أتيناهم بذكرهم) وفى الأثر : لا يأتى بالحسنات إلا الله .

النوع الثانى : المجىء والإتيان المطلق كقوله (وجاء ربك والملك) وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) وهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه ، هذا إذا كان مطلقاً ، فكيف إذا قيد بما يجعله صريحاً فى مجيئه نفسه كقوله (إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) فعطف مجيئه على مجىء الملائكة ، ثم عطف مجىء آياته على مجيئه ، ومن المجىء المقيد قوله (فأتى الله بنيانهم من القواعد) فلما قيده بالمفعول وهو البنيان وبالمجرور وهو القواعد ، دل ذلك على مجىء ما بيّنه ، إذ من المعلوم أن الله سبحانه إذا جاء بنفسه لا يجىء من أساس الحيطان وأسفلها ، وهذا يشبه قوله تعالى (هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) فهذا مجىء مقيد لقوم مخصوصين قد أوقع بهم بأسه ، وعلم السامعون أن جنوده من الملائكة والمسلمين أتوهم ، فكان فى هذا السياق ما يدل على المراد ، على أنه لا يمتنع فى الآيتين أن يكون الإتيان على حقيقته ، ويكون ذلك دنواً ممن يريد إهلاكهم بغضبه وانتقامه كما يدنو عشية عرفة من الحجاج

برحمته ومغفرته ، ولا يلزم من هذا الدنو والإتيان الملاصقة والمخالطة ، بل يأتي هؤلاء برحمته وفضله ، وهؤلاء بانتقامه وعقوبته ، وهو فوق عرشه إذ لا يكون الرب إلا فوق كل شيء ، ففوقيته وعلوه من لوازم ذاته ، ولا تناقض بين نزوله ودنوه ، وهبوطه ومجيئه ، وإتيانه وعلوه ، لإحاطته وسعته وعظمته وأن السموات والأرض في قبضته ، وأنه مع كونه الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، فهو الباطن الذي ليس دونه شيء ، فظهوره بالمعنى الذي فسره به أعلم الخلق لا يناقض بطونه بالمعنى الذي فسره به أيضاً ، فهو سبحانه يدنو ويقرب ممن يريد الدنو والقرب منه مع كونه فوق عرشه ؛ وقد قال النبي ﷺ « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد » فهذا قرب الساجد من ربه وهو فوق عرشه .

وكذلك قوله في الحديث الصحيح « إن الذي تدعونه سميع قريب ، أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته » فهذا قربه من داعيه ، والأول قربه من عابديه ولم يناقض ذلك كونه فوق سمواته على عرشه .

وإن عسر على فهمك اجتماع الأمرين فإنه يوضح لك معرفة إحاطة الرب وسعته ، وأنه أكبر من كل شيء ، وأن السموات السبع والأرضين في يده كخردلة في كف العبد ، وأنه يقبض سمواته السبع بيده والأرضين باليد الأخرى ثم يهزهن ، فمن هذا شأنه كيف يعسر عليه الدنو ممن يريد الدنو منه وهو على عرشه ، وهو يوجب لك فهم اسمه الظاهر والباطن ، وتعلم أن التفسير الذي فسر رسول الله ﷺ به هذين الإسمين هو تفسير الحق المطابق لكونه بكل شيء محيط ، وكونه فوق كل شيء .

ومما يوضح لك ذلك أن النزول والمجيء ، والإتيان والاستواء ، والصعود والارتفاع كلها أنواع أفعاله ، وهو الفعال لما يريد ، وأفعاله كصفاته قائمة به ، ولولا ذلك لم يكن فعالا ولا موصوفاً بصفات كماله : فنزوله ومجيئه ، واستواؤه وارتفاعه وصعوده ونحو ذلك ، كلها أفعال من أفعاله ، التي إن كانت مجازاً فأفعاله كلها مجاز ، ولا فعل له في الحقيقة ، بل هو بمنزلة الجمادات ؛ وهذا حقيقة

من عطل أفعاله ، وإن كان فاعلا حقيقة فأفعاله نوعان : لازمة ومتعدية ، كما دلت النصوص التى هى أكثر من أن تحصر على النوعين .

وبإثبات أفعاله وقيامها به تزول عنك جميع الإشكالات، وتصدق النصوص بعضها بعضاً وتعلم مطابقتها للعقل الصريح ، وإن أنكرت حقيقة الأفعال وقيامها به سبحانه اضطرب عليك هذا الباب أعظم اضطراب ، وبقيت حائراً فى التوفيق بين النصوص وبين أصول النفاة ، وهيهات لك بالتوفيق بين النقيضين والجمع بين الضدين . يوضحه :

إن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه وإتيانه وهبوطه ودنوه ما يفهم من مجيء المخلوق وإتيانه وهبوطه ودنوه وهو أن يفرغ مكاناً ويشغل مكاناً نفت حقيقة ذلك فوقعت فى محذورين : محذور التشبيه ومحذور التعطيل ، ولو علمت هذه العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه وإتيانه لا يشبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه ، كما أن سمعه وبصره وعلمه وحياته كذلك ، بل يده الكريمة ووجهه الكريم كذلك ، وإذا كان نزولا ليس كمثله نزول ، فكيف تنفى حقيقته ، فإن لم تنف المعطلة حقيقة ذاته وصفاته وأفعاله بالكلية وإلا تناقضوا ، فإنهم أى معنى أثبتوه لزمهم فى نفيه ما ألزموا به أهل السنة المثبتين لله ما أثبت لنفسه ، ولا يجدون إلى الفرق سبيلا .

فلو كان الرب سبحانه مماثلا لخلقه لزم من نزوله خصائص نزولهم ضرورة ثبوت أحد المثلين للآخر ، وفى الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ ، إذا كان يوم القيامة أذن مؤذن لتتبع كل أمة ما كانت تعبد ، فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله من الأنصاب والأصنام إلا تساقطوا فى النار ، حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر أتاهم رب العالمين ، قال فماذا تنتظرون ؟ تتبع كل أمة ما كانت تعبد ، قالوا يا ربنا فارقنا الناس فى الدنيا أفقر ما كنا إليهم ، ولم نصاحبهم ، وإنا سمعنا منادياً ينادى : ليلحق كل أمة بما كانوا يعبدون وإنما ننتظر ربنا ، فيأتيهم الجبار فى صورة غير صورته التى رأوه فيها أول مرة ، فيقول أنا ربكم ، فيقولون نعوذ بالله منك ، هذا مكاننا حتى

يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، قال فيأتيهم فى صورته التى رأوه فيها أول مرة ، فيقول أنا ربكم ، فيقولون أنت ربنا ، وفى لفظ فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها ، فيقولون الساق ، فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ويبقى من كان يسجد رياء وسمعة ، ويذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقاً » .

وحديث النزول رواه أبو بكر الصديق وعلى بن أبى طالب ، وأبو هريرة وجبير بن مطعم ، وجابر بن عبد الله ، وعبد الله بن مسعود ، وأبو سعيد الخدرى ، وعمرو بن عبسة ، ورفاعة بن عرابة الجهنى ، وعثمان بن أبى العاص الثقفى ، وعبد الحميد بن سلمة ، عن أبيه عن جده ، وأبو الدرداء ومعاذ بن جبل وأبو ثعلبة الخشنى ، وعائشة أم المؤمنين ، وأبو موسى الأشعرى ، وأم سلمة ، وأنس بن مالك ، وحذيفة بن اليمان ، ولقيط بن عامر العقيلى ، وعبد الله بن عباس ، وعبادة بن الصامت ، وأسماء بنت يزيد وأبو الخطاب ، وعوف بن مالك ، وأبو أمامة الباهلى ، وثوبان وأبو حارثة ، وخولة بنت حكيم ، رضى الله عنهم .

فأما حديث أبى بكر الصديق فقال ابن وهب أخبرنى عمرو بن الحارث أن عبد الملك بن عبد الملك حدثه عن مصعب بن أبى ذؤيب عن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال « ينزل الله ليلة النصف من شعبان فيغفر لكل نفس إلا إنساناً فى قلبه شحناء أو مشرك » رواه جماعة عن ابن وهب .

وأما حديث على بن أبى طالب فقال محمد بن إسحاق عن عمه موسى بن يسار عن عبيد الله بن أبى رافع عن على رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « لولا أن أشق على أمتى لأخرت العشاء الآخيرة إلى ثلث الليل ، فإنه إذا مضى ثلث الليل هبط الله تعالى إلى سماء الدنيا فلم يزل بها حتى يطلع الفجر فيقول : ألا سائل يعطى ، ألا داع فيجاب ، ألا مذنب يستغفر فيغفر له ، ألا سقيم يستشفى » رواه الطبرانى فى السنة .

وأما حديث أبي هريرة في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول : من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له » وعن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما أنهما شهدا على رسول الله ﷺ أنه قال « إن الله يمهل حتى إذا كان ثلث الليل هبط إلى السماء الدنيا فنادى : هل من مذنب يتوب ، هل من مستغفر ، هل من سائل » .

وفي مسند الإمام أحمد من حديث سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ « ينزل الله كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول : أنا الملك من ذا الذي يستغفرني فأغفر له »

فهذه خمسة ألفاظ تنفي المجاز بنسبة النزول إليه سبحانه ونسبة القول إليه ، وقوله « أنا الملك » ، وقوله « يستغفرني » وقوله « فأغفر له » وفي رواية عن عن أبي هريرة يرفعه « إذا مضى ثلث الليل هبط الله إلى السماء الدنيا » فذكره ، وهذه الألفاظ لا تعارض بينها بحمد الله ، فإنها قد اتفقت على دوام النزول الإلهي الى طلوع الفجر ، واتفقت على حصوله في الشطر الثاني من الليل ، واختلفت في أوله على ثلاثة أوجه (أحدها) أنه أول الثلث الثاني (والثاني) أنه أول الشطر الثاني (والثالث) أنه أول الثلث الأخير ، وإذا تأملت هاتين الروايتين لم تجد بينهما تعارضاً .

بقيت رواية إذا مضى ثلث الليل الأول، وهي تحتمل ثلاثة أوجه (أحدها) أن لا تكون محفوظة وتكون من قبل حفظ الراوي ، فإن أكثر الأحاديث على الثلث الأخير (الثاني) أن يكون ذكر الثلث الأول والشطر والثلث الأخير على حسب اختلاف بلاد الاسلام في ذلك ، ويكون النزول في وقت واحد ، وهو ثلث الليل الأخير عند قوم ووسطه عند آخرين ، وثلثه الأول عند غيرهم ، فيصح نسبته إلى الأوقات الثلاثة ، وهو حاصل في وقت واحد ، وعلى هذا فالشبهة العقلية التي عارض بها النفاة حديث النزول تكون هذه الألفاظ قد تضمنت الجواب عنها ، فإن هذا النزول لا ينافي كونه في الثلث الأخير كونه

فى الثلث الأول أو فى الشطر الثانى بالنسبة إلى المطالع .

ولما كانت رقعة الإسلام ما بين طرفى المشرق والمغرب من المعمور فى الأرض كان التفاوت قريباً من هذا القدر ، وسيأتى مزيد تقرير لهذا .

(الثالث) إن للنزول الإلهى شأناً عظيما ، ليس شأنه كشأن غيره ، فإنه قدوم ملك السموات والأرض إلى هذه السماء التى تلينا . ولا ريب أن للسموات وأملاكها عند هبوط الرب تعالى ونزوله إلى سماء الدنيا شأناً وحالا .

وفى بعض الآثار : إن السموات تأخذها رجفة ويسجد أهلها جميعاً .

قال أبو داود : حدثنا محمد بن يحيى بن فارس . حدثنا يعقوب بن ابراهيم . حدثنا ابن أخى ابن شهاب عن عمه ، أخبرنى عبيد بن السباق أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال « ينزل ربنا من آخر الليل فينادى مناد فى السماء العليا : ألا نزل الخالق العليم ، فيسجد أهل السماء ، وينادى فيهم مناد بذلك ، فلا يمر بأهل سماء إلا وهم سجود . ومن عوائد الملوك ، ولله المثل الأعلى ، انهم إذا أرادوا القدوم إلى بلد أو مكان غير مكانهم المعروف بهم أن يقدموا بين يدى موافاتهم إليه ما ينبغى تقديمه ، وهذا من تمام مصالح ملكهم . وهكذا شأن الرب تبارك وتعالى أن يقدم بين يدى ما يريد فعله من الأمور العظام كتابة ذلك أو إعلام ملائكته أو إعلام رسله ، كما قال (وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة) وقوله لنوح (ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا إنهم مغرقون) وقال لإبراهيم (ياإبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود) .

وإذا كان الله تعالى يتقدم إلى ملائكته ورسله بإعلامهم بما يريد فعله من الأمور العظام ، فلا ينكر أن يتقدم إلى أهل سمواته بنزوله ويحدث للسموات والملائكة من عظمة ذلك الأمر قبل وقوعه ما يناسب ذلك الأمر ، وهكذا يفعل سبحانه إذا جاء يوم القيامة ، فتتأثر السموات والملائكة قبل النزول ، فسمى ذلك نزولا لأنه من مقدماته ومتصلا به ، كما أطلق سبحانه على وقت الزلزلة والرجفة المتصلة بالساعة أنها يوم القيامة والساعة ، وذلك موجود فى

القرآن ، فمقدمات الشيء ومباديه كثيراً ما يدخل في مسمى اسمه . وهذا الوجه أقوى الوجوه .

وذكر عبد الرازق عن معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال « إن الله ينزل إلى سماء الدنيا ، له في كل سماء كرسي ، فإذا نزل إلى السماء الدنيا جلس على كرسيه ثم مد ساعديه فيقول : من ذا الذي يقرض غير عادم ولا ظلوم ، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له ، من ذا الذي يتوب فأتوب عليه . فإذا كان عند الصبح ارتفع فجلس على كرسيه » رواه أبو عبد الله بن منده . قال ابن منده : وله أصل مرسل . وأما حديث جبير ابن مطعم فرواه أبو الوليد الطيالسي . حدثنا حماد عن عمرو ابن دينار عن نافع ابن جبير عن أبيه عن النبي ﷺ قال : ينزل الله إلى سماء الدنيا كل ليلة فيقول جل جلاله : هل من سائل فأعطيه ، هل من مستغفر فأغفر له . هذا حديث صحيح رواه النسائي عن خشيش بن أصرم عن يحيى بن حسان عن حماد بن سلمة به .

وأما حديث جابر بن عبد الله فرواه الدارقطني من رواية عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر أن رسول الله ﷺ قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا لثلث الليل فيقول : ألا عبد من عبيدي يدعوني فأستجيب له ، أو ظالم لنفسه يدعوني فأغفر له ، ألا مقتّر عليه رزقه ، ألا مظلوم يستنصرني فأنصره ، ألا عان يدعوني فأفك عنه ، فيكون ذاك مكانه حتى يضيء الفجر ثم يعلو ربنا عز وجل إلى السماء العليا على كرسيه »

وروى ابن أبي حاتم من حديث أبي الزبير عنه عن النبي ﷺ « إذا كان يوم عرفة فإن الله ينزل إلى سماء الدنيا فيباهي بهم الملائكة فيقول : انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً غبراً ، أشهدكم أني قد غفرت لهم » ورواه الخلال في السنة من من حديث أبي النضر عن أيوب عن أبي الزبير عنه يرفعه « أفضل أيام الدنيا أيام العشر ، قالوا يا رسول الله ولا مثلهن في سبيل الله ؟ قال : إلا من عفر وجهه في التراب ، إن عشية عرفة ينزل الله إلى سماء الدنيا فيقول للملائكة : انظروا

إلى عبادى هؤلاء ، شعثاً غبراً ، جاءوا من كل فج عميق ضاحين يسألونى رحمتى ، فلا يرى يوم أكثر عتيقاً ولا عتيقة .

وأما حديث عبد الله بن مسعود ففى المسند من حديث يزيد بن هرون عن شريك عن أبى إسحاق الهجرى عن أبى الأحوص عن عبد الله بن مسعود عن النبى ﷺ قال : إن الله إذا كان ثلث الليل الآخر نزل إلى سماء الدنيا ثم بسط يده فقال : من يسألنى فأعطيه حتى يطلع الفجر ، وهذا حديث حسن رجاله أئمة ، ورواه أبو معاوية عن زائدة عن ابراهيم به . وقال إن الله يفتح أبواب السماء ثم يهبط إلى السماء الدنيا ثم يبسط يده فيقول ألا عبد يسألنى فأعطيه ، حتى يطلع الفجر .

وأما حديث أبى سعيد الخدرى فقد تقدم اشتراكه مع أبى هريرة فى الحديث ، وروى سليم بن أخضر عن التيمى عن أبى نضرة عن أبى سعيد عن النبى ﷺ قال « ينادى مناد بين يدى الصيحة : يا أيها الناس أتتكم الساعة ، ومد بها صوته ، فيسمعه الأحياء والأموات ، ثم ينادى مناد : لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار » وسليم هذا صدوق خرج له مسلم .

وأما حديث عمرو بن عبسة فروى أبو اليمان ويحيى بن أبى بكر وعبد الصمد بن النعمان ويزيد بن هرون ، وهذا سياق حديثه : أخبرنا جرير بن عثمان حدثنا سليمان بن عامر عن عمرو بن عبسة قال : أتيت النبى ﷺ فقلت يا رسول الله ، جعلنى الله فداك ، شىء تعلمه وأجهله ، ينفعنى ولا يضرك ، ما ساعة أقرب من ساعة ، وما ساعة تبقى فيها ، يعنى الصلاة ، فقال « يا عمرو بن عبسة ، لقد سألت عن شىء ما سألنى عنه أحد قبلك ، إن الرب تعالى يتدلى من جوف الليل فيغفر ، إلا ما كان من الشرك والبغى ، والصلاة مشهودة حتى تطلع الشمس ، فإنها تطلع على قرن الشيطان ، وهى صلاة الكفار ، فاقصر عن الصلاة حتى ترتفع الشمس ، فإذا استعلت الشمس فالصلاة مشهودة حتى يعتدل النهار فأخر الصلاة فإنها حينئذ تسجر جهنم ، فإذا فاء الفىء فالصلاة مشهودة حتى تدلى للغروب ، فإنها تغيب بين قرنى شيطان ، فاقصر عن الصلاة حتى تجب الشمس

وأما حديث رفاعة بن عرابة الجهنى فرواه ابن المبارك ، فقال حدثنا هشام عن يحيى بن أبى كثير عن هلال بن أبى ميمونة عن عطاء بن يسار عن رفاعة الجهنى قال: قال رسول الله ﷺ « إذا مضى نصف الليل أو ثلث الليل نزل الله عز وجل إلى سماء الدنيا فقال « لا أسأل عن عبادى غيرى من ذا الذى يستغفرنى فأغفر له . من ذا الذى يدعونى فأستجيب له . من ذا الذى يسألنى فأعطيه . حتى ينفجر الفجر » هذا حديث صحيح رواه الإمام أحمد فى مسنده ، وفيه رد على من زعم أن الذى ينزل ملك من الملائكة . فإن الملك لا يقول : لا أسأل عن عبادى غيرى . ولا يقول : من يسألنى أعطه .

وأما حديث عثمان بن أبى العاص الثقفى فرواه حماد بن سلمة عن على بن زيد عن الحسن عن عثمان بن أبى العاص عن النبى ﷺ « ينزل الله إلى سماء الدنيا كل ليلة فيقول : هل من داع فأستجيب له . هل من سائل فأعطيه . هل من مستغفر فأغفر له » وإن داود خرج ذات ليلة فقال : لا يسأل الله شيئاً إلا أعطاه إياه ، إلا أن يكون ساحراً أو عشاراً . رواه الإمام احمد بنحوه .

وأما حديث أبى الدرداء فرواه الليث بن سعد . حدثنى محمد بن زيادة الأنصارى عن محمد بن كعب القرظى عن فضالة بن عبيد عن أبى الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ « ينزل الله فى آخر ثلاث ساعات بقين من الليل ينظر فى الساعة الأولى منهن فى الكتاب الذى لا ينظر فيه غيره ، فيمحو ما يشاء ويثبت ، ثم ينظر فى الساعة الثانية فى جنة عدن وهى مسكنه الذى يسكن ، لا يكون معه فيها إلا الأنبياء والشهداء والصديقون ، وفيها ما لم ير أحد ولم يخطر على قلب بشر . ثم يهبط فى آخر ساعة من الليل يقول : ألا مستغفر فأغفر له ، ألا سائل فأعطيه ، ألا داع فأستجيب له » رواه عثمان بن سعيد الدارمى .

وأما حديث أنس بن مالك فهو الحديث العظيم الشأن الذى هو قرة لعيون أهل الإيمان ، وشجى فى حلوق أهل التعطيل والبهتان . رواه الشافعى فى مسنده مجملا به كتابه راجيا بروايته وتبليغه عن الرسول من الله ثوابه . ورواه أئمة السنة له مقرين ، وعلى من أنكره منكرين .

قال عثمان بن سعيد : حدثنا هشام بن خالد الدمشقي — وكان ثقة — حدثنا محمد بن شعيب بن شابور . أخبرنا عمر بن عبد الله مولى عفرة قال : سمعت أنس بن مالك يقول : قال رسول الله ﷺ « جاءني جبرائيل وفي كفه مرآة فيها نكتة سوداء ، فقلت ما هذه ياجبرائيل ؟ قال هذه الجمعة أرسل بها إليك ربك فتكون هدى لك ولأمتك من بعدك فقلت وما لنا فيها ؟ قال لكم فيها خير كثير أنتم الأولون الآخرون السابقون يوم القيامة وفيها ساعة لايوافقها عبد مؤمن يصلي يسأل الله خيراً هو له قسم إلا آتاه الله إياه ، ولا خيراً له لم يقسم إلا أدخر له أفضل منه ، ولايستعيذ بالله من شر ما هو مكتوب عليه إلا دفع عنه أكبر منه . قلت ما هذه النكتة السوداء ؟ قال هذه الساعة يوم تقوم فيها القيامة وهو سيد الأيام ، ونحن نسميه عندنا يوم المزيد . قلت : ولم تسمونه يوم المزيد يا جبرائيل ؟ قال : إن ربك اتخذ في الجنة وادياً أفيح من مسك أبيض ، فإذا كان يوم الجمعة من أيام الآخرة هبط الجبار جل جلاله عن عرشه إلى كرسيه إلى ذلك الوادي ، وقد حف الكرسي بمنابر من نور يجلس عليها الصديقون والشهداء ؛ ثم يجيء أهل الغرف حتى يحفوا بالكثيب ، ثم يتبدى لهم ذو الجلال والإكرام فيقول : أنا الذي صدقتكم وعدي وأتممت عليكم نعمتي ، وأحللتكم دار كرامتي فسلوني . فيقولون بأجمعهم : نسألك الرضى عنا . فيشهد لهم على الرضى ، ثم يقول لهم سلوني . فيسألونه حتى تنتهي نهمة كل عبد منهم ، ثم يقول سلوني . فيقولون حسبنا ربنا رضينا . فيرجع الجبار تعالى إلى عرشه فيفتح لهم بعد انصرافهم من يوم الجمعة مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فيرجع أهل الغرف إلى غرفهم ، وهي غرفة من لؤلؤة بيضاء وياقوتة حمراء وزمردة خضراء ليس فيها فصم ولا وصم . مطردة فيها أنهارها متدلية فيها أثمارها ، فيها أزواجها وخدمها ومساكنها فليسوا إلى يوم أحوج منهم إلى يوم الجمعة ليزدادوا تفضلا من ربهم ورضوانا » .

ورواه عثمان بن أبي شيبة . حدثنا جرير عن ليث عن عثمان بن عمير عن

أنس . ورواه ابن أبي حاتم . حدثنا أبو زرعة حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير ، حدثنا أبو اليمان عن شريك عن عثمان به ، ورواه مكي بن ابراهيم عن موسى بن عبيدة عن أبي الأزهر عن عثمان فذكره . ورواه موسى بن عقبة عن أبي صالح عن أنس ، ورواه بشر بن الحنين عن الزبير بن عربي عن أنس . ورواه أبو زرعة شيبان بن فروخ ، حدثنا الصعق بن حزن، حدثنا علي بن الحكم عن أنس . ورواه الحكم بن أسلم عن الصعق عن علي بن الحكم عن عبد الملك بن عمير ، ورواه الحسن بن سفيان في مسنده . حدثنا شيبان بن أبي شيبة ، حدثنا الصعق بن حزن . حدثنا علي بن الحكم عن أنس . ورواه أسعد بن موسى حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا صالح بن حيان عن عبد الله بن بريدة عن أنس . ورواه الشافعي في مسنده عن ابراهيم بن محمد ، حدثنا موسى بن عبيدة . حدثني أبو الأزهر عن عبيد بن عمير أنه سمع أنس بن مالك فذكر نحوه . وقال في أخرى : وهو اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش ، وفيه خلق آدم ، وفيه تقوم الساعة ، وقد جمع أبي داود طرق هذا الحديث .

وقد روى من حديث حذيفة بن اليمان قال ابن مندة أخبرنا أبو عمر بن حكيم حدثنا يزيد بن جهور ، حدثنا الحسن بن يحيى بن كثير، حدثنا أبي عن القاسم بن مطيب عن الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة عن النبي ﷺ الحديث بطوله . ورواه أبو نعيم وأبي النضر وجماعة قالوا حدثنا المسعودي عن المنهال بن عمرو عن أبي عبيدة عن عبد الله قال : سارعوا إلى الجمعة فإن الله ينزل لأهل الجنة في كل جمعة في كثيب من كافور أبيض فيكونون منه في القرب على قدر تسارعهم إلى الجمعة .

وأما حديث لقيط بن عامر . فقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : كتب إلي إبراهيم بن حمزة بن مصعب بن الزبير : كتبت إليك بهذا الحديث فحدث به عني . قال حدثني عبد الرحمن بن المغيرة الحزامي عن عبد الرحمن بن عياش عن دلهم بن الأسود عن عبد الله بن حاطب بن عاصم بن المنتفق عن جده عن عمه لقيط بن عامر العقيلي ـ ح ـ قال دلهم وحدثنيه أبي عن عاصم بن لقيط أن لقيطاً وفد

إلى النبي ﷺ ومعه صاحب له يقال له نهيك بن عاصم بن مالك بن المنتفق قال لقيط خرجت أنا وصاحبي حتى قدمنا على رسول الله ﷺ حين انصرف من صلاة الغداة فقام في الناس خطيباً فقال : أيها الناس ألا إني قد خبوت لكم صوتي منذ أربعة أيام لأسمعكم ، ألا فهل من امرىء بعثه قومه فقالوا له : اعلم لنا ما يقول رسول الله ﷺ ؟ ألا ثم لعله أن يلهيه حديث نفسه أو حديث صاحبه ، أو يلهيه الضلال ، ألا إني مسئول هل بلّغت ، ألا اسمعوا تعيشوا ، ألا اجلسوا ألا اجلسوا . قال فجلس الناس وقمت أنا وصاحبي ، حتى إذا فرغ لنا فؤاده وبصره قلنا يا رسول الله : ما عندك علم بالغيب ؟ فضحك لعمر الله وهز رأسه وعلم إني أبتغي سقطة ، فقال : ضن ربك بمفاتيح خمس من الغيب لا يعلمها إلا الله تعالى ، وأشار بيده قلت : وما هن ؟ قال : علم المنية ، قد علم متى منية أحدكم ولا تعلمونه ، وعلم ما في الغد ما أنت طاعم غداً ولا تعلمه ، وعلم يوم الغيث يشرف عليكم أزلين مشفقين فيظل يضحك ، قد علم أن غوثكم إلى قريب . قال لقيط : لن نعدم من رب يضحك خيراً . وعلم يوم الساعة . قال قلت : يا رسول الله ، علمنا مما تعلم الناس ومما تعلم ؛ فإنا في قبيل لا يصدق تصديقنا أحد من مذحج التي تربو علينا وخثعم التي توالينا وعشيرتنا التي نحن منها : قال « تلبثون ما لبثتم ثم يتوفى نبيكم ﷺ ثم تلبثون ما لبثتم ثم تبعث الصائحة ، لعمر إلهك ما تدع على ظهرها شيئاً إلا مات ، والملائكة الذين مع ربك عز وجل ، فأصبح ربك عز وجل يطوف في الأرض ، وخلت عليه البلاد ، فأرسل ربك السماء بهضب من عند العرش ، ولعمر إلهك لا تدع على ظهرها مصرع قتيل ولا مدفن ميت إلا شقت القبر عنه حتى تخلفه[1] من عند رأسه فيستوي جالساً ، فيقول ربك مهيم لما كان فيه يقول يا رب أمس اليوم ولعهده بالحياة يحسبه حديثاً بأهله ، فقلت يا رسول الله ، كيف

---

(١) هو من أخلف الزرع إذا نبت بعد حصاده ؛ شبه النشأة الأخرى بعد الموت بإخلاف الزرع .

يجمعنا بعدما تمزقنا الرياح والبلى والسباع ؟ قال أنبئك بمثل ذلك فى آلاء الله الأرض أشرفت عليها وهى مدرة بالية ، فقلت لا تحيا أبداً ، ثم أرسل ربك عليها السما. فلم تلبث عنك إلا أياماً حتى أشرفت عليها وهى مشربة واحدة ولعمر إلهك لهو أقدر على أن يجمعكم من الماء على أن يجمع نبات الأرض فتخرجون من الأصواء[1] ومن مصارعكم فتنظرون إليه وينظر إليكم ، قلت يا رسول الله : ونحن ملؤ الأرض وهو شخص واحد ينظر إلينا وتنظر إليه ؟ قال : أنبئك بمثل ذلك فى آلاء الله ، الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونهما ويريانكم فى ساعة واحدة لا تضارون فى رؤيتهما ، ولعمر إلهك لهو أقدر على أن يراكم وترونه منهما ، على أن ترونهما ويريانكم لا تضارون فى رؤيتهما ، قلت يا رسول الله فما يفعل بنا ربنا إذا لقيناه ؟ قال : تعرضون عليه بادية له صفحاتكم لا يخفى عليه منكم خافية ، فيأخذ عز وجل بيده غرفة من الماء فينضح بها قبلكم ، فلعمر إلهك ما يخطىء وجه أحدكم منها قطرة ، فأما المسلم فتدع وجهه مثل الربطة البيضاء ، وأما الكافر فتخطمه بمثل الحمم الأسود ، ألا ثم ينصرف نبيكم صلى الله عليه وسلم ويفرق على أثره الصالحون فيسلكون جسراً من النار ، فيطأ أحدكم الجمر يقول حس ، فيقول الله عز وجل : أوانه فتطلعون على حوض الرسول صلى الله عليه وسلم على أظمأ والله ناهلة قط رأيتها ، ولعمر إلهك ما يبسط واحد منكم يده إلا وقع عليها قدح يطهره من الطرف والبول والأذى ، وتحبس الشمس والقمر فلا ترون واحداً منهما . قال قلت : يا رسول الله فبم نبصر ؟ قال بمثل بصرك ساعتك هذه ، وذلك مع طلوع الشمس فى يوم أشرقت الأرض ثم واجهته الجبال . قال قلت يا رسول الله : فبم نجزى من سيئاتنا ؟ قال الحسنة بعشر أمثالها ، والسيئة بمثلها إلا أن يغفر . قال قلت يا رسول الله : إما الجنة وإما النار قال : لعمر إلهك وإن للنار

---

(١) الأصواء القبور وأصلها من الصوى وهى الأعلام المنصوبة فى المفازة المجهولة الواحدة صوة كقوة شبه القبور بها .

سبعة أبواب ، ما منها بابان إلا يسير الراكب بينهما مسيرة سبعين عاماً . قلت يا رسول الله : فعلى مه نطلع فى الجنة ؟ قال على أنهار من عسل مصفى وأنهار من كأس ما بها من صداع ولا ندامة ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وماء غير آسن ، وفاكهة كثيرة ، لعمر إلهك مما تعلمون وخير من مثله معه وأزواج مطهرة . قلت يا رسول الله ولنا فيها أزواج صالحات ؟ قال : الصالحات للصالحين تلذونهن مثل لذاتكم فى الدنيا ويلذونكم غير أن لا توالد . قال لقيط : قلت أقصى ما نحن بالغون ومنتهون إليه ، قلت يا رسول الله على مَ نبايعك ؟ قال فبسط النبي ﷺ يده وقال : على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وزيال الشرك وأن لا تشرك بالله إلى غيره : قال قلت وإن لنا ما بين المشرق والمغرب ، فقبض النبى ﷺ يده وبسط أصابعه وظن إنى مشترط شيئاً لا يعطينيه . قال قلت : نحل منها حيث شئنا ولا يجنى على امرىء إلا نفسه ؟ فبسط يده وقال : ذلك لك تحل حيث شئت ولا يجنى عليك إلا نفسك ، فانصرفنا وقال : ها إن ذين ها إن ذين ، لعمر إلهك إن حدثت ، ألا أنهما من اتقى الله فى الأولى والآخرة . فقال له كعب بن الحدادية أحد بنى بكر بن كلاب : من هم يا رسول الله ؟ قال بنى المنتفق أهل ذلك . قال فانصرفنا وأقبلت عليه فقلت يا رسول الله ، هل لأحد مما مضى من خير فى جاهليتهم . قال فقال رجل من عرض قريش : والله إن أباك المنتفق لفى النار ، فلكأنه وقع حر بين جلدى ووجهى مما قال لأبى على رءوس الناس ، فهممت أن أقول : وأبوك يا رسول الله ؟ فإذا الأخرى أجمل ، فقلت وأهلك يا رسول الله ؟ قال وأهلى لعمر الله ما أتيت عليه من قبر عامرى أو قرشى من مشرك فقل أرسلنى إليك محمد يبشرك بما يسوءك تجر على وجهك وبطنك فى النار . قال قلت يا رسول الله : ما فعل بهم ذلك وقد كانوا على عمل لا يحسنون إلا إياه ، وكانوا يحسبونهم مصلحين ، قال ذلك بأن الله عز وجل بعث فى آخر سبع أمم نبياً ، فمن عصى نبيه كان من الضالين . ومن أطاع نبيه كان من المهتدين » .

هذا حديث كبير مشهور ، جلالة النبوة بادية على صفحاته تنادى عليه

بالصدق ، صححه بعض الحفاظ ، حكاه شيخ الإسلام الأنصارى ، ولا يعرفه إلا من حديث أبى القاسم عبد الرحمن بن المغيرة بن عبد الرحمن المدنى . ثم من رواية إبراهيم بن حمزة الزبيرى المدنى عنه ، وهما من كبار علماء المدينة ، ثقتان محتج بهما فى الصحيح ، احتج بهما البخارى فى مواضع من صحيحه ، وروى هذا الحديث أئمة الحديث فى كتبهم ، منهم عبد الله بن الإمام أحمد ، وأبو بكر أحمد بن عمرو بن أبى عاصم وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانى ، وأبو محمد عبد الله بن أحمد بن جعفر أبو الشيخ الأصبهانى الحافظ ، وأبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده ، وأبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه ، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى ، وخلق سواهم ، رووه فى السنة وقابلوه بالقبول ، وتلقوه بالتصديق والتسليم .

قال الحافظ أبو عبد الله بن منده : روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصنعانى وعبد الله بن أحمد بن حنبل وغيرهما ، وقرؤه بالعراق بجمع العلماء وأهل الدين ، ولم ينكره أحد منهم ؛ ولم يتكلم فى إسناده ، وكذلك رواه أبو زرعة وأبو حاتم على سبيل القبول .

وقال أبو الخير عبد الرحيم محمد بن الحسن بن محمد بن حمدان بعد أن أخرجه فى فوائد أبو الفرج الثقفى : هذا حديث كبير ثابت حسن مشهور ، وقد روى منه الإمام أحمد فى مسنده فصل الضحك ، وروى منه فصل الرؤية ، وروى منه فصل فأين من مضى من أهلك ، وروى منه : قلت يا رسول الله كيف يحيي الموتى ، لكن بغير هذا الإسناد ، وابنه ساقه بكماله فى مسند أبيه وفى السنة .

وأما حديث ابن عمر فرواه خلاد بن يحيى : حدثنا عبد الوهاب عن مجاهد عن عمر قال : كنت جالساً عند النبى ﷺ فجاء رجلان أحدهما أنصارى والآخر ثقفى ، فذكر الحديث وفيه « إن الله ينزل إلى السماء الدنيا فيقول للملائكة هؤلاء عبادى جاءونى شعثاً غبراً من كل فج عميق ، اشهدوا إنى قد غفرت لهم ذنوبهم » ورواه طلحة بن مصرف ، عن مجاهد به .

وأما حديث عبد الله بن عباس ، فروى عبيد الله بن عمر عن زيد بن أبى

أنيسة عن طارق عن سعيد بن جبير قال : سمعت ابن عباس يقول : إن الله تعالى ينزل فى شهر رمضان إذا ذهب الثلث الأول من الليل هبط إلى السماء الدنيا ثم قال : هل من سائل يعطى ، هل من مستغفر يغفر له ، هل من تائب يتاب عليه . رواه على ابن معبد عن عبيد الله . وروى عبيد الله بن موسى ، قال ابن أبى ليلى عن المنهال عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا) قال : ينزل الله إلى السماء الدنيا فى شهر رمضان يدبر أمر السنة ، فيمحو ما يشاء غير الشقاوة والسعادة ، والموت والحياة ؛ وإسناده حسن . وقال أبو الزبير عن طاووس : سئل ابن عباس عن ليلة الحصبة فقال : إن الله يهبط ليلة الحصبة على حراء ، وذكر عبيد الله بن موسى ، حدثنا إسرائيل عن السدى عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال «كان النداء من السماء ؛ وكان الرب تعالى فى السماء الدنيا حين كلم موسى » ذكره الخلال فى السنة .

وفى كتاب السنة للخلال عن الوليد بن عبد الله بن أبى رباح عن زياد النهرى : بينما هو يحدث إن الله ينزل ليلة النصف من شعبان فقال عطاء : من هذا المحدث؟ قلت هو زياد النهرى ، قال سبحان الله ، لقد طوّل هذا على الناس ليلة واحدة فى السنة ، أحسبه قال حدثنا ابن عباس قال : ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ثلث الليل الأوسط ، فيقول من يدعونى فأستجيب له ، ومن يسألنى فأعطيه ، ويترك أهل الحقد لحقدهم .

وأما حديث عبادة بن الصامت فرواه موسى بن عقبة عن اسحاق بن يحيى عن عباده بن الصامت قال : قال رسول الله ﷺ « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول ، ألا عبد يدعونى فأستجيب له ، ألا ظالم لنفسه يدعونى فأقبله ، فيكون كذلك إلى مطلع الصبح ويعلو على كرسيه » واسحاق هذا هو اسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة .

وأما حديث أسماء بنت يزيد فرواه أبو أحمد العسال فى كتاب السنة من حديث ابان بن أبى عياش عن شهر بن حوشب عنها قالت : سمعت رسول الله

ﷺ يقول : « يهبط الرب تعالى من السماء السابعة إلى المقام الذى هو قائمه، ثم يخرج عنق من النار ، فيظل الخلائق كلهم » فيقول أمرت بكل جبار عنيد ، ومن زعم أنه عزيز كريم ، ومن دعا مع الله الها آخر .

وأما حديث أبي الخطاب فقال محمد بن سعيد فى الطبقات : حدثنا أبو نعيم حدثنا اسرائيل حدثنى ثوير قال : سمعت رجلا من أصحاب النبي ﷺ يقال له أبو الخطاب وسئل عن الوتر فقال : أحب أوتر نصف الليل ، فإن الله يهبط من السماء السابعة إلى السماء الدنيا فيقول : هل من مذنب ، هل من مستغفر ، هل من داع ، حتى إذا طلع الفجر ارتفع .

وأما حديث عمر بن عامر السلمى فرواه محمد بن منده من حديث عثمان التيمى عن عبد الحميد بن سلمة عن أبيه عن عمر بن عامر السلمى قال : قال رسول الله ﷺ «إذا ذهب ثلث الليل ، أو قال نصف الليل ، ينزل الله إلى سماء الدنيا فيقول : هل من عان فأفكه ، هل من سائل فأعطيه ، هل من داع فأستجيب له ، هل من مستغفر فأغفر له ، حتى يصلى الصبح » .

وأما حديث عوف بن مالك فرواه حميد بن زنجويه من حديث عبادة بن نسى عن كثير بن مرة عن عوف بن مالك عن رسول الله ﷺ قال « ان الله يطلع إلى خلقه ليلة النصف فيغفر المؤمنين » — الحديث ، وضمن يطلع معنى يدنو وينزل فعداه بإلى .

وأما حديث أبي أمامة جعفر بن الزبير عن القاسم عن أبي أمامة قال : قال رسول الله ﷺ « إذا كان ليلة النصف من شعبان هبط الله إلى سماء الدنيا فيغفر لأهل الأرض الا لكافر ومشاحن » رواه محمد بن الفضل البخارى عن مكى بن ابراهيم عن جعفر . وقال الفريابى حدثنا هشام بن عمار ، ثنا صدقة بن خالد ، ثنا عثمان بن أبي عاتكة ، حدثنا سليمان بن حبيب المحاربى قال : دخلنا على أبي أمامة بحمص فقال : ان هذا المجلس من بلاغ الله اياكم أن رسول الله ﷺ قد بلغ ما أرسل به ، وأنتم فبلغوا عنا ، اياكم والظلم ، فإن الله يجلس يوم القيامة على القنطرة الوسطى بين الجنة والنار ، ثم يعزم فيقول : وعزتى وجلالى ، لا يجاوزنى اليوم ظلم ظالم .

وأما حديث ثوبان فقال الطبراني في معجمه : حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن حمزة حدثنا اسحاق بن ابراهيم أبو النضر حدثنا يزيد بن ربيعة حدثنا أبو الأشعث عن ثوبان عن النبي ﷺ قال « يقيل الجبار تبارك وتعالى يوم القيامة فيثني رجله على الجسر فيقول : وعزتي وجلالي لا يجاوزني اليوم ظلم ظالم، فينصف الخلق بعضهم من بعض ، حتى انه لينصف الشاة الجماء من القرناء تنطحها نطحة »وقد جاء المعنى تفسيراً لقوله تعالى (ان ربك لبالمرصاد) فروى البيهقي من حديث الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن عبد الله بن مسعود (إن ربك لبالمرصاد) وقال : من وراء الصراط ثلاثة جسور : جسر عليه الأمانة، وجسر عليه الرحم ، وجسر عليه الرب تبارك وتعالى .

وذكر ابن جرير في تفسيره عن جويبر عن الضحاك في هذه الآية ، قال: إذا كان يوم القيامة يأمر الله بكرسيه فيوضع على النار فيستوي عليه ثم يقول: وعزتي لا يجاوزني اليوم ذو مظلمة . وذكر عمر بن قيس قال : بلغني أن على جهنم ثلاث قناطر : قنطرة عليها الأمانة إذا مروا بها تقول : يارب هذا أمين ، يارب هذا خائن . وقنطرة عليها الرحم إذا مروا بها تقول : يارب هذا واصل يارب هذا قاطع . وقنطرة عليها الرب تعالى (إن ربك لبالمرصاد) وذكر عن سفيان في هذه الآية : على جهنم ثلاث قناطر : قنطرة فيها الرحم ، وقنطرة فيها الأمانة ، وقنطرة فيها الرب تعالى .

وأما حديث أبي موسى الأشعري فرواه ابن لهيعة عن الزبير بن سليم عن الضحاك ابن عبد الرحمن — يعني ابن عزرب — عن أبيه قال : سمعت أبا موسى يقول : سمعت رسول الله ﷺ يقول « ينزل ربنا إلى سماء الدنيا في النصف من شعبان فيغفر لأهل الأرض إلا مشركاً أو مشاحناً » .

فصل

وهذا النزول إلى الأرض يوم القيامة قد تواترت به الأحاديث والآثار ودل عليه القرآن صريحاً في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو

يأتى ربك) وقال عبد الله بن المبارك حدثنا حيوة بن شريح حدثنى الوليد ابن أبى الوليد أبو عثمان المدنى أن عقبة بن مسلم حدثه عن شفى بن مانع الأصبحى قال : قدمت المدينة فدخلت المسجد فإذا الناس قد اجتمعوا على أبى هريرة فلما تفرقوا دنوت فقلت : حدثنا حديثا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إذا كان يوم القيامة نزل الله إلى العباد ليقضى بينهم وكل أمة جاثية ، فأول من يُدعى رجل جمع القرآن » وذكر الحديث بطوله وأصله فى صحيح مسلم ، وفى صحيح البخارى من حديث أنس بن مالك « وفيها ثم دنا الجبار رب العزة فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » وقد تقدم ذكر نزوله إلى الجنة يوم المزيد : ونزوله إلى الأرض قبل يوم القيامة حين يخلو أهلها ، ونزوله يوم عرفة إلى سماء الدنيا .

وقال سعيد بن منصور حدثنا سفيان حدثنا إبراهيم بن ميسرة عن ابن أبى سويد عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله قال : زعمت المرأة الصالحة خولة بنت حكيم امرأة عثمان بن مظعون أن رسول الله ﷺ خرج وهو محتضن أحد ابنى بنته وهو يقول « والله إنكم لتجبنون وتجهلون وتبخلون وإنكم لمن ريحان الله ، وإن آخر وطأة وطئها رب العالمين بوج » وقال الإمام أحمد : حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عمرو بن أوس قال إن آخر وطأة الله لبوج ، قال سفيان وكان سعد بن جبير يقول : قال أبو هريرة : تسألونى وفيكم عمرو بن أوس .

وفى الباب عن الحسن بن على وعبد الله بن الزبير ويعلى بن مرة .

فهذه عشرة أنواع من النزول والمجىء والإتيان ونظائرها ، تضمنها كلام أعلم الخلق بالله وأقدرهم على اللفظ المطابق لما قصده من وصف الرب تعالى وأنصحهم للأمة . — والمجاز وإن أمكن فى فرد من أفراد هذه الأنواع أو أكثر — فإنه من المحال عادة أن يطرد فى جميعها اطراداً واحداً ، بحيث يكون الجميع من أوله إلى آخره مجازاً .

وقال أبو العباس بن شريح : وقد صح عند جميع أهل الديانة والسنة إلى زماننا أن جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ في الصفات يجب على المسلمين الإيمان بها ، وأن السؤال عن معانيها بدعة ، والجواب كفر وزندقة ، مثل قوله (الرحمن على العرش استوى – وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ونظائرها مما نطق به القرآن ، كالفوقية والنفس واليدين ، والسمع والبصر ، وصعود الكلام الطيب إليه ، والضحك والتعجب ، والنزول كل ليلة إلى سماء الدنيا .

إلى أن قال : واعتقادنا في الآي المتشابهة في القرآن نقبلها ولا نردها ، ولا نتأولها بتأويل المخالفين ، ولا نحملها على تشبيه المشبهين ، ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية ونسلم الخبر لظاهر تنزيلها .

قال إمام عصره محمد بن جرير في كتاب التبيين في معالم الدين ، القول فيما فيما أدرك علمه من الصفات خبراً ، وذلك مثل أخباره سبحانه أنه سميع بصير ، وأن له يدين ، وأن له وجهاً ، وأن له قدماً ، وأنه يضحك ، وأنه يهبط إلى سماء الدنيا ، وذكر أولها .

وقال إسحاق بن منصور : قلت لأحمد بن حنبل وإسحاق : ينزل ربنا كل ليلة . الحديث أليس يقول لهذا الحديث ، قال أحمد وإسحاق : صحيح ، وزاد إسحاق : لا يدعه إلا مبتدع . وقال الخلال : أخبرني أحمد بن الحسين بن حسان قال : قيل لأبي عبد الله : إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة ؟ قال نعم ، قيل له في شعبان كما جاء في الأثر ؟ قال نعم .

وقال حنبل : قيل لأبي عبد الله : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم . قلت : نزوله بعلمه أم بماذا ؟ فقال اسكت عن هذا ، وغضب غضباً شديداً .

وقال مالك : ولهذا امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار ، وبما جاء به الكتاب . قال الله تعالى (فلا تضربوا لله الأمثال) ينزل كيف شاء بقدرته وعلمه وعظمته ، أحاط علمه بكل شيء .

وقال بشر بن السري لحماد بن زيد : ينزل ربنا إلى السماء الدنيا يتحول من

مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد ثم قال : هو مكانه يقرب من خلقه كيف شاء .

وقال أبو عمر بن عبد البر : أجمع العلماء من الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل — يعني تفسير القرآن — قالوا في تأويل قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) هو على عرشه وعلمه بكل مكان ، وما خالفهم في ذلك من يحتج بقوله :

وقال : أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، لأنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك .

وقال أبو عبد الله الحاكم ، سمعت أبا زكريا العنبري يقول ، سمعت إبراهيم ابن أبي طالب يقول ، سمعت أحمد بن سعيد الرباطي يقول : حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم وحضر إسحاق — يعني ابن راهويه — فسئل عن حديث النزول أصحيح هو ؟ قال نعم . فقال له بعض قواد الأمير عبد الله . يا أبا يعقوب أتزعم أن الله ينزل كل ليلة ؟ قال نعم ، قال كيف ينزل ؟ قال له إسحاق : أثبته فوق حتى أصف لك النزول ، فقال له الرجل : أثبته فوق ؟ فقال له إسحاق : قال الله جل شأنه (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) فقال الأمير عبد الله بن طاهر : يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة ، قال إسحاق — أعز الله الأمير — ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم ؟

وقال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد ، قال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل أنت أؤمن برب يفعل ما يشاء . وقد ذكر الأثرم هذه الحكاية أطول من هذا .

وقال الخلال : أخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى « أن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا — وأن الله يرى — وأن الله يضع قدمه » وما أشبه ذلك ، فقال أبو عبد الله : نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى ، ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ،

ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شيء .
وهذا الكلام وكلام الشافعي من مشكاة واحدة

فصل

واختلف أهل السنة في نزول الرب تبارك وتعالى على ثلاثة أقوال .
(أحدها) أنه ينزل بذاته ، وهو قول الإمام أبي القاسم التيمي وهو من أجلّ الشافعية له التصانيف المشهورة كالحجة في بيان المحجة ، وكتاب الترغيب والترهيب وغيرهما ، وهو متفق على إمامته وجلالته . قال شيخنا : وهذا قول طوائف من أهل الحديث والسنة والصوفية والمتكلمين . وروى في ذلك حديث مرفوع لا يثبت رفعه .

قال أبو موسى المديني : إسناده مدخول وفيه مقال ، وعلى بعضهم مطعن لا تقوم بمثله الحجة ، ولا يجوز نسبة قوله إلى رسول الله ﷺ وإن كنا نعتقد صحته إلا أن يرد بإسناد صحيح .

وقالت طائفة منهم : لا ينزل بذاته . وقالت فرقة أخرى : نقول ينزل ولا نقول بذاته ولا بغير ذاته ، بل نطلق اللفظ كما أطلقه رسول الله ﷺ ونسكت عما سكت عنه .

واختلفوا أيضاً هل يخلو العرش منه ؟ فقالت طائفة ينزل ويخلو منه العرش . وقالت طائفة لا يخلو منه العرش . قال القاضي أبو يعلى في كتاب الوجهين والروايتين : لا يختلف أصحابنا أن الله ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر ، كما أخبر به نبيه ﷺ ، ثم ساق حديث أبي هريرة وابن مسعود وعبادة بن الصامت ثم قال : واختلفوا في صفته ، فذهب شيخنا أبو عبد الله إلى أنه نزول انتقال . قال : لأن هذا حقيقة النزول عند العرب ، وهو نظير قوله في الاستواء بمعنى تعد . قال : وهذا على ظاهر حديث عبادة ابن الصامت .

(قلت) يريد قوله ثم يعلو تبارك وتعالى على كرسيه ، قال لأن أكثر ما فى هذا أنه من صفات الحدث فى حقنا . وهذا لا يوجب كونه فى حقه محدثاً كالاستواء على العرش هو موصوف به مع اختلافنا فى صفته ، وإن كان هذا الاستواء لم يكن موصوفاً به فى القدم ، وكذلك نقول تكلم بحرف وصوت وإن كان هذا يوجب الحدث فى حقنا ولم يوجبه فى حقه ، وكذلك النزول .

قال : وحكى شيخنا عن طائفة من أصحابنا أنهم قالوا : ينزل ، معناه قدرته ولعل هذا القائل ذاهب إلى ظاهر كلام أحمد فى رواية حنبل أنه قال يوم احتجوا على : يومئذ تجىء البقرة يوم القيامة ويجىء تبارك وتعالى . قلت لهم : هذا الثواب . قال الله تعالى (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) إنما يأتى قدرته ، وإنما القرآن أمثال ومواعظ وزجر .

وذكر أحمد أيضاً فيما خرجه فى الحبس : كلام الله لا يجىء ولا يتغير من حال إلى حال . ووجه هذا أن النزول هو الزوال والانتقال : ولهذا قلنا فى الاستواء إنه لا بمعنى المماسة والمباينة ، لأن ذلك من صفات الحدث والانتقال وهذا من صفات الحدث .

قال : وحكى شيخنا عن طائفة أخرى من أصحابنا أنهم قالوا نثبت نزولا ولا نعقل معناه : هل هو بزوال أو بغير زوال كما جاء الخبر ، ومثل هذا ليس بممتنع فى صفاته ، كما نثبت ذاتاً لا تعقل ، قال وهذه الطريقة هى المذهب ، وقد نص عليها أحمد فى مواضع ، فقال حنبل : قلت لأبى عبد الله : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم ، قلت نزوله بعلمه أم ماذا ؟ فقال لى اسكت عن هذا وغضب غضباً شديداً ، وقال امض الحديث على ما روى .

قلت : أما قول ابن حامد إنه نزول انتقال فهو موافق لقول من يقول يخلو منه العرش ، والذى حمله على هذا إثبات النزول حقيقة ، وأن حقيقته لا تثبت إلا بالانتقال ورأى إنه ليس فى العقل ولا فى النقل ما يحيل الانتقال عليه ، فإنه كالمجىء والإتيان والذهاب والهبوط ، وهذه أنواع الفعل اللازم القائم به . كما أن الخلق والرزق والإماتة والإحياء والقبض والبسط أنواع

للفعل المتعدى ، وهو سبحانه موصوف بالنوعين وقد يجمعهما كقوله (خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) والانتقال جنس لأنواع المجيء والإتيان والنزول والهبوط والصعود والدنو والتدلى ونحوها، وإثبات النوع مع نفى جنسه جمع بين النقيضين .

قالوا : وليس فى القول بلازم النزول والمجيء والإتيان والاستواء والصعود محذور البتة ، ولا يستلزم ذلك نقصاً ولا سلب كمال ، بل هو الكمال نفسه . وهذه الأفعال كمال ومدح ، فهى حق دل عليه النقل ، ولازم الحق حق كما أن العقل والنقل قد اتفقا على أنه سبحانه حى متكلم ، قدير عليم مريد ، وما لزم من ذلك تعين القول به ، فإنه لازم الحق ، وكذلك رؤيته تعالى بالأبصار عياناً فى الآخرة هو حق ، فلازمه حق كائناً ما كان . والعجب أن هؤلاء يدعون أنهم أرباب المعقولات ، وهم يجمعون بين إثبات الشيء ونفى لازمه ، فينفونه بنفى لازمه ، ويصرحون بإثباته ، ويثبتون لوازمه بإثباته ، ويصرحون بنفيها ، ولهذا عقلاؤهم لا يسمحون بإثبات شيء من ذلك ، فلا يثبتون لله نزولا ولا مجيئاً ، ولا إتياناً ولا دنواً ، ولا استواء ولا صعوداً البتة ، وإثبات هذه الحقائق عندهم فى الامتناع كإثبات الأكل والشرب والنوم ونحوها ، والفرق بين هذا وهذا ثابت عقلا ونقلا وفطرة وقياساً واعتباراً ، فالتسوية بينهما فى غاية البطلان .

قالوا وقولنا إنه نزول لاعتبار لا محذور فيه ، فإنه ليس كانتقال الأجسام من مكان إلى مكان ، كما قلتم إن سمعه وبصره وحياته وقدرته وإرادته ليست كصفات الأجسام ، فليس كمثله شيء فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله .

قالوا ونحن لم نتقدم بين يدى الله ورسوله ، بل أثبتنا لله ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ . فألزمتم أنتم من أثبت ذلك القول بالانتقال ، ومعلوم أن هذا الإلزام إنما هو إلزام لله ورسوله ، فإنا لم نتعد ما وصف به نفسه ، فكأنكم قلتم من أثبت له نزولا ومجيئاً وإتياناً ودنواً لزمه وصفه بالانتقال ،

والله ورسوله هو الذى أثبت ذلك لنفسه فهو حق بلا ريب ، فكان جوابنا إن الانتقال إن لزم من إثبات ما أثبته الله تعالى ورسوله ﷺ وتصديقه فى ذلك والإيمان به ، فلا بد من إثباته ضرورة ، وإن لم يلزم ، بطل إلزامكم به .

ونظير هذا مناظرة جرت بين جهمى وسنى .

قال الجهمى : أنت تزعم أن الله يُرى فى الآخرة عياناً بالأبصار ؟ قال السنى نعم . فقال له الجهمى : هذا يلزم منه إثبات الجهة والحد وكون المرئى مقابلا للرائى مواجهاً له ، وهذا تشبيه وتجسيم . قال له السنى : قد دل القرآن والسنة المتواترة واتفاق الصحابة وجميع أهل السنة وأئمة الإسلام على أن الله يرى فى الآخرة ، وقد شهد بذلك الرسول وبلغه الأمة ، وأعاده وأبداه ، فذلك حق لا ريب فيه ، فإن لزم ما ذكرت فلازم الحق حق ، وإن لم يلزم بطل سؤالك .

وقال بعض الجهمية لبعض أصحابنا : أتقول إن الله ينزل إلى سماء الدنيا ؟ فقال ومن أنا حتى أقول ذلك ، فقد قاله رسول الله ﷺ وبلغه الأمة ، فقال له الجهمى : هذا يلزم منه الحركة والانتقال ، فقال له السنى : أنا لم أقل من عندى شيئاً ، وهذا الإلزام لمن قال ذلك وهو الرسول ﷺ وتصديقه واجب علينا ، فإن كان تصديقه على ذلك بطل الإلزام به ، فبهت الجهمى .

قالوا وقد دل العقل والشرع على أن الله سبحانه حى فعال ، ولا فرق بين الحى والميت إلا بالفعل . فالفعل الاختيارى من لوازم الحياة فالإرادة والمشيئة من لوازم الفعل ، وللفعل لوازم لا يجوز نفيها ، إذ نفيها يستلزم نفى الفعل الاختيارى ، ولهذا لما نفاها الدهرية والفلاسفة نفوا الفعل الاختيارى من أصله .

قالوا : ومن لوازم الفعل والترك الحب والبغض وانتقال الفاعل من شأن إلى شأن ، والرب تبارك وتعالى كل يوم هو فى شأن ، ومن كان على

حال واحد قبل الفعل وحال الفعل وبعد الفعل لم يعقل كونه فاعلا باختياره ، بل ولا فاعلا البتة ، فليس مع نفاة لوازم الأفعال إلا إثبات ألفاظ لا حقائق لها.

والمقصود أن هؤلاء قالوا : نحن لم نصرح بالانتقال من عند أنفسنا ، ولكن الله ورسوله قالاه .

فصل

أما الذين نفوا الحركة والانتقال ، فإن نفوا ما هو من خصائص المخلوق فقد أصابوا ولكن أخطئوا فى ظنهم أن ذلك لازم ما أثبته لنفسه ، فأصابوا فى نفى خصائص المخلوقين وأخطئوا فى ظنهم أنه لازم ما أثبته لنفسه ، وفى نفيهم للازم الذى يستحيل اتصاف المخلوق بنظيره ، وقد بينا فيما تقدم أن الصفة يلزمها لوازم لنفسها وذاتها ، فلا يجوز نفى هذه اللوازم عنها لا فى حق الرب ولا فى حق العبد ، ويلزمها لوازم من جهة اختصاصها بالعبد ، فلا يجوز إثبات تلك اللوازم للرب ، ويلزمها لوازم من حيث اختصاصها بالرب فلا يجوز سلبها عنه ولا إثباتها للعبد ، فعليك بمراعاة هذا الأصل والاعتصام به فى كل ما يطلق على الرب تعالى ، وعلى العبد .

وأما الذين أمسكوا عن الأمرين وقالوا : لا نقول يتحرك وينتقل ، ولا ننفى ذلك عنه ، فهم أسعد بالصواب والاتباع ، فإنهم نطقوا بما نطق به النص ، وسكتوا عما سكت عنه ، وتظهر صحة هذه الطريقة ظهوراً تاماً فيما إذا كانت الألفاظ التى سكت النص عنها مجملة محتملة لمعنيين : صحيح وفاسد ، كلفظ الحركة والانتقال والجسم والحيز والجهة والأعراض والحوادث والعلة والتغير والتركيب ، ونحو ذلك من الألفاظ التى تحتها حق وباطل ، فهذه لا تقبل مطلقاً ولا ترد مطلقاً ، فإن الله سبحانه لم يثبت لنفسه هذه المسميات ولم ينفها عنه ، فمن أثبتها مطلقاً فقد أخطأ ، ومن نفاها مطلقاً فقد أخطأ ، فإن معانيها منقسمة إلى ما يمتنع إثباته لله ، وما يجب إثباته له ، فإن الانتقال يراد به انتقال الجسم والعرض من مكان هو محتاج إليه إلى مكان آخر يحتاج إليه ، وهو يمتنع إثباته

للرب تعالى ، وكذلك الحركة إذا أريد بها هذا المعنى امتنع إثباتها لله تعالى ، ويراد بالحركة والانتقال حركة الفاعل من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلا ، وانتقاله أيضاً من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلا .

فهذا المعنى حق في نفسه لا يعقل كون الفاعل فاعلا إلا به ، فنفيه عن الفاعل نفي لحقيقة الفعل وتعطيل له ، وقد يراد بالحركة والانتقال ما هو أعم من ذلك ، وهو فعل يقوم بذات الفاعل يتعلق بالمكان الذي قصد له ، وأراد إيقاع الفعل بنفسه فيه ، وقد دل القرآن والسنة والإجماع على أنه سبحانه يجيء يوم القيامة ، وينزل لفصل القضاء بين عباده ، ويأتي في ظلل من الغمام والملائكة ، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، وينزل عشية عرفة ، وينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة ، وينزل إلى أهل الجنة ، وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأمكنة ، فلا يجوز نفيها عنه بنفي الحركة والنقلة المختصة بالمخلوقين ، فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به ، فما كان من لوازم أفعاله لم يجز نفيه عنه ، وما كان من خصائص الخلق لم يجز إثباته له ، وحركة الحي من لوازم ذاته ، ولا فرق بين الحي والميت إلا بالحركة والشعور ، فكل حي متحرك بالإرادة ، وله شعور ، فنفي الحركة عنه كنفي الشعور ، وذلك يستلزم نفي الحياة .

ونظير ذلك قول الجهمية : لو قامت به الصفات لقامت به الأعراض ، وقيام الأعراض به يستلزم كونه جسماً ، فقالت الصفاتية : قد دل الدليل على قيام الصفات به فلا يجوز نفيها عنه بتسميتها أعراضاً ، فإن أردتم بالأعراض الصفات فإثبات الصفات حق ، وإن أردتم به ما هو من خصائص المخلوق فلا يلزم ذلك من إثباتها للرب تعالى .

وكذلك قولهم : لو كان فوق سمواته على عرشه يصعد إليه الكلم الطيب لكان جسماً وجوابهم بأنه قد ثبت بالعقل والنقل والفطرة أنه سبحانه فوق سمواته عال على خلقه ، فلا يجوز نفيه بتسميته تجسيماً ، فإن كان التجسيم اللازم من ذلك كونه فوق سمواته على عرشه بائناً من خلقه ، فهذا اللازم حق فسموه ما شئتم ، وإن كان المدعى لزوم تركيبه من الجواهر الفردة والمادة

والصورة ، أو كونه مماثلا للأجسام المخلوقة فدعوى هذه الملازمة كذب ، فلا يجوز أن ينفى عن الله ما دل عليه العقل والنقل والفطرة بألفاظ مجملة تنقسم معانيها إلى حق وباطل .

وأما قول من قال يأتى أمره وينزل رحمته ، فإن أراد أنه سبحانه إذا نزل وأتى حلت رحمته وأمره فهذا حق ،وإن أراد أن النزول والمجىء والإتيان للرحمة والأمر ليس إلا فهو باطل من وجوه عديدة قد تقدمت ؛ ونزيدها وجوهاً أخر . منها أن يقال : أتريدون رحمته وأمره صفته القائمة بذاته ؟ أم مخلوقاً منفصلا سميتموه رحمة وأمراً ؟ فإن أردتم الأول فنزوله يستلزم نزول الذات ومجيئها قطعاً ، وإن أردتم الثانى كان الذى ينزل ويأتى لفصل القضاء مخلوقاً محدثاً لا رب العالمين ، وهذا معلوم البطلان قطعاً وهو تكذيب صريح للخبر ، فإنه يصح معه أن يقال : لا ينزل إلى سماء الدنيا ، ولا يأتى لفصل القضاء ، وإنما الذى ينزل ويأتى غيره .

ومنها : كيف يصح أن يقول ذلك المخلوق : لا أسأل عن عبادى غيرى ، ويقول : من يستغفرنى فأغفر له ؟ ونزول رحمته وأمره مستلزم لنزوله سبحانه ومجيئه ، وإثبات ذلك للمخلوق مستلزم للباطل الذى لا يجوز نسبته إليه سبحانه مع رد خبره صريحاً .

ومنها : أن نزول رحمته وأمره لا يختص بالثلث الأخير ولا بوقت دون وقت ينزل أمره ورحمته فلا تنقطع رحمته ولا أمره عن العالم العلوى والسفلى طرفة عين .

وأما الرواية المنقولة عن الإمام أحمد فاختلف فيها أصحابه على ثلاث طرق (أحدها) إنها غلط عليه . فإن حنبلا تفرد بها عنه ، وهو كثير المفاريد المخالفة للمشهور من مذهبه وإذا تفرد بما يخالف المشهور عنه ، فالخلال وصاحبه عبدالعزيز لا يثبتون ذلك رواية وأبو عبد الله بن حامد وغيره يثبتون ذلك رواية ، والتحقيق أنها رواية شاذة مخالفة لجادة مذهبه ، هذا إذا كان ذلك من مسائل الفروع فكيف فى هذه المسئلة ؟

وقالت طائفة أخرى : بل ضبط حنبل ما نقل وحفظه ، ثم اختلفوا فى تخريج هذا النص ، فقالت طائفة منهم : إنما قاله أحمد على سبيل المعارضة لهم فإن القوم كانوا يتأولون فى القرآن من الإتيان والمجىء بمجىء أمره سبحانه ، ولم يكن فى ذلك ما يدل على أن من نسب إليه المجىء والإتيان مخلوق فكذلك وصف الله سبحانه كلامه بالإتيان والمجىء هو مثل وصفه نفسه بذلك فلا يدل على أن كلامه مخلوق بحمل مجىء القرآن على مجىء ثوابه ، كما حملتم مجيئه سبحانه وإتيانه على مجىء أمره وبأسه .

فأحمد ذكر ذلك على وجه المعارضة والإلزام لخصومه بما يعتقدونه فى نظير ما احتجوا به عليه ، لا أنه يعتقد ذلك ، والمعارضة لا تستلزم اعتقاد المعارض صحة ما عارض به .

وقالت طائفة أخرى : بل ثبت عن أحمد بمثل هذا رواية فى تأويل المجىء والإتيان ونظائر ذلك من أنواع الحركة ، ثم اختلفوا فى ذلك ، فمنهم من قصد التأويل على هذا النوع خاصة ، وجعل فيه روايتين ، ومنهم من حكى روايتين فى باب الصفات الخبرية بالنقل والتخريج ، والرواية المشهورة من مذهبه ترك التأويل فى الجميع ، حتى أن حنبلا نفسه ممن نقل عنه ترك التأويل صريحاً فإنه لما سأله عن تفسير النزول هل هو أمره أم ماذا ؟ نهاه عنه .

وطريقة القاضى وابن الزاغونى تخصيص الروايتين بتأويل النزول ونوعه وطريقة ابن عقيل تعميم الروايتين لكل ما يمنع عندهم إرادة ظاهره ، وطريقة الخلال وقدماء الأصحاب امتناع التأويل فى الكل ، وهذه رواية إما شاذة أو أنه رجع عنها ، كما هو صريح عنه فى أكثر الروايات ، وإما أنها إلزام منه ومعارضة لا مذهب ، وهذا الإختلاف وقع نظيره فى مذهب مالك ، فإن المشهور عنه وعن أئمة السلف إقرار نصوص الصفات والمنع من تأويلها ، وقد روى عنه أنه تأول قوله (ينزل ربنا) بمعنى نزول أمره ، وهذه الرواية لها إسنادان (أحدهما) من طريق حبيب كاتبه ، وحبيب هذا غير حبيب ، بل هو كذاب وضاع باتفاق أهل الجرح والتعديل ، ولم يعتمد أحد من العلماء على نقله

والإسناد الثانى فيه مجهول لا يعرف حاله ، فمن أصحابه من أثبت هذه الرواية ، ومنهم من لم يثبتها ، لأن المشاهير من أصحابه لم ينقلوا عنه شيئاً من ذلك .

فصل

وها هنا قاعدة يجب التنبيه عليها ، وهى أنه إذا ثبت عن مالك وأحمد وغيرهما تأويل شىء فى موارد النزاع لم يكن فيه أكثر من أنه وقع بينهم نزاع فى معنى الآية أو الحديث ، وهو نظير اختلافهم فى تفسير آيات وأحاديث ، مثل تنازع ابن عباس وعائشة فى قوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى) فقال ابن عباس رأى ربه ، وقالت عائشة بل رأى جبرائيل ، وكتنازع ابن مسعود وابن عباس فى قوله تعالى (فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين) فقال ابن مسعود : هو ما أصاب قريشاً من الجوع حتى كان أحدهم يرى بينه وبين السماء كهيئة الدخان . وقال ابن عباس : هو دخان يجىء قبل يوم القيامة وهذا هو الصحيح ، ونظائر ذلك . فالحجة هى التى تفصل بين الناس .

فصل

المثال التاسع : مما ادعى فيه المجاز قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقوله تعالى (إن الله مع الذين اتقوا) وقوله تعالى (إننى معكما أسمع وأرى) وقوله (إنا معكم مستمعون) وقوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقوله (إنى قريب) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية ونحو ذلك . قالت المجازية : هذا كله مجاز يمتنع حمله على الحقيقة ، إذ حقيقته المخالطة والمجاورة ، وهى منتفية قطعاً ، فإذاً معناها معية العلم والقدرة والإحاطة ، ومعية النصر والتأييد والمعونة ، وكذلك القرب .

قال أصحاب الحقيقة : والجواب عن ذلك من وجوه (أحدها) لا تخلو هذه الألفاظ إما أن يكون ظاهرها أن ذاته تعالى فى كل مكان ، أو لا يكون

ذلك ظاهرها ، فإن كان ذلك ظاهرها فهو قول طوائف من إخوان هؤلاء ، وهم الجهمية الأولى ، الذين كانوا يقولون : إن الله بذاته فى كل مكان ، ويحتجون بهذه الآيات وما أشبهها .

وهؤلاء الجهمية المستأخرون الذين يقولون : ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، عاجزون عن الرد على سلفهم الأول ، وسلفهم خير منهم فإنهم أثبتوا له وجوداً بكل مكان . وهؤلاء نفوا أن يكون داخل العالم أو خارجه ، والرسل وأتباعهم أثبتوا أنه خارج العالم ، فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه فنفاة النقيضين لا يمكنهم الرد على من أثبت النقيضين ، فإنهم إن قالوا إثبات النقيضين محال ، قالوا لهم ونفيهما محال ، وإن قالوا لا يمتنع نفيهما عن غير الأجسام . قالوا لهم ولا يمتنع ثبوتهما لغير الأجسام ، وإن قالوا كونه داخل العالم ينافى كونه خارجاً عنه ، قالوا لهم : وكونه غير داخل فى العالم ينافى كونه غير خارج عنه ، فإن قالوا وصفه بدخوله فى العالم وخروجه منه يستلزم التجسيم . قالوا : وصفه بكونه ليس فى العالم ولا خارجاً عنه يستلزم التعطيل ، والحكم بعدمه والتجسيم خير من التعطيل ، ونفى حقيقة الرب لو كان لازماً ، كيف ولزومه من جانبكم أقوى ، فإنكم تصفونه بالصفات التى هى أعراض لا تقوم إلا بالأجسام ، وقد ألزمكم النفاة التجسيم بإثباتها ، فما كان جوابكم لهم فهو بعينه جوابنا لكم .

وإن قالوا إثبات دخوله فى العالم يقتضى مجاورته ومخالطته لما ينزه عنه ، قالوا لهم : ونفى دخوله فى العالم وخروجه عنه يقتضى امتناع وجوده وهو أنقص من مجاورته للعالم ، فإن كان نقصاً فالحكم عليه بما يمنع وجوده أدخل فى النقص ، وإن لم يكن ذلك النفى نقصاً ولا مستلزماً للنقص لم يكن فى الإثبات نقص .

فإن قلتم دخوله وخروجه يقتضى انحصاره فى الأمكنة ، قال سلفكم بل يقتضى عدم انحصاره ، فإنا لم نخصه بمكان دون مكان ، ولو اقتضى حصره لكان ذلك أقرب إلى المعقول من الحكم عليه بما يقتضى امتناع وجوده .

فظهر إنه لا يمكن خلف الجهمية أن يرد على سلفهم البتة إلا أن يتركوا تعطيلهم ويتحيزوا إلى أهل الإثبات، فإذا قال هؤلاء: حقيقة هذه اللفظة تقتضي المجاورة والمخالطة ونحن نقول بذلك لم يمكنهم إبطال قولهم، وأهل الإثبات براء من الفريقين. هذا إن كان ظاهر القرآن يدل على المخالطة والمجاورة، والقرآن لم يدل على ذلك ولم يكن حقيقة فيه لم يكن خارجاً عن حقيقته.

الوجه الثاني: أن الله سبحانه قد بين في القرآن غاية البيان أنه فوق سمواته وأنه مستو على عرشه، وأنه بائن عن خلقه، وأن الملائكة تعرج إليه، وتنزل من عنده، وأنه رفع المسيح إليه، وأنه يصعد إليه الكلم الطيب، إلى سائر ما دلت عليه النصوص من مباينته لخلقه وعلوه على عرشه. وهذه نصوص محكمة فيجب رد المتشابه إليها، فتمسكتم بالمتشابه ورددتم المحكم متشابهاً، وجعلتم الكل مجازاً.

الوجه الثالث: أن الله تعالى قد بين في غير موضع أنه خلق السموات والأرض وما بينهما، وأن له ملك السموات والأرض وما بينهما، وأن الأرض قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، وأن كرسيه وسع السموات والأرض، وأنه يمسك السموات والأرض، وهذه نصوص صريحة في أن الرب تعالى ليس هو نفس هذه المخلوقات، ولا صفة ولا جزء منها، فإن الخالق غير المخلوق، وليس هذا من متشابه القرآن بل هو صريح في أنه مباين لها وأنه ليس حالاً فيها ولا محلاً لها، فهي مانعة لتقريب صحة لها أن يفهم من قوله ((وهو معكم)) أن الله سبحانه عين المخلوقات أو حال فيها أو محل لها.

الوجه الرابع: إنه ليس ظاهر اللفظ ولا حقيقته أنه سبحانه مختلط بالمخلوقات ممتزج بها، ولا تدل لفظة ((مع)) على هذا بوجه من الوجوه فضلاً أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضوعه، فإن ((مع)) في كلامهم للصحبة اللائقة وهي تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها، فكون نفس الإنسان معه لون وكون علمه وقدرته وقوته معه لون، وكون زوجته معه لون، وكون أميره

ورئيسه معه لون ، وكون ما له معه لون . فالمعية ثابتة فى هذا كله مع تنوعها واختلافها ، فيصح أن يقال : زوجته معه وبينهما شقة بعيدة وكذلك يقال مع فلان دار كذا وضيعته كذا ، فتأمل نصوص المعية فى القرآن كقوله تعالى (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار) وقوله (ينادونهم ألم نكن معكم) وقوله (لن تخرجوا معى أبداً ولن تقاتلوا معى عدواً) وقوله (وكونوا مع الصادقين — واركعوا مع الراكعين — وما آمن معه إلا قليل) (فأنجيناه والذين معه — فلا تجعلنى مع القوم الظالمين — فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه ، والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم — فاكتبنا مع الشاهدين) (فلتقم طائفة منهم معك — ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) وأضعاف ذلك ، هل يقتضى موضع واحد منها مخالطة فى الذوات التصاقاً وامتزاجاً ، فكيف تكون حقيقة المعية فى حق الرب تعالى ذلك حتى يدعى أنها مجاز لا حقيقة فليس فى ذلك مايدل على أن ذاته تعالى فيهم ولا ملاصقة لهم ، ولا مخالطة ولا مجاورة بوجه من الوجوه ، وغاية ماتدل عليه (مع) المصاحبة والمرافقة والمقارنة فى أمر من الأمور ، وذا الاقتران فى كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقه .

فإذا قيل : الله مع خلقه بطريق العموم ، كان من لوازم ذلك علمه بهم وتدبيره لهم وقدرته عليهم ، وإذا كان ذلك خاصاً كقوله (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) كان من لوازم ذلك معيته لهم بالنصرة والتأييد والمعونة ، فمعية الله تعالى مع عبده نوعان : عامة وخاصة ، وقد اشتمل القرآن على النوعين ، وليس ذلك بطريق الاشتراك اللفظى بل حقيقتها ما تقدم من الصحبة اللائقة ، وقد أخبر الله تعالى أنه مع خلقه مع كونه مستوياً على عرشه وقرن بين الأمرين كما قال تعالى (هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير) فأخبر أنه خلق السموات والأرض ، وأنه استوى على عرشه ، وأنه مع خلقه يبصر

أعمالهم من فوق عرشه كما فى حديث الأوعال « والله فوق عرشه يرى ما أنتم عليه » فعلوّه لا يناقض معيته ، ومعيته لا تبطل علوه ، بل كلاهما حق ، فمن المعية الخاصة قوله (إن الله مع الصابرين — إن الله لمع المحسنين — إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون — واعلموا أن الله مع المتقين — لا تحزن إن الله معنا) ومن العامة (وهو معكم أينما كنتم) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية .

فنبه سبحانه بالثلاثة على العدد الذى يجمع الشفع والوتر ، ولا يمكن أهله أن ينقسموا فى النجوى قسمين ، ونبه بالخمسة على العدد الذى يجمعهما ويمكن أهله أن ينقسموا فيها قسمين فيكون مع كل العددين ، فالمشتركون فى النجوى إما شفع فقط أو وتر فقط ، أو كلا القسمين ، وأقل أقسام الوتر المتناجين ثلاثة وأقل أنواع الشفع إثنان ، وأقل أقسام النوعين إذا اجتمعا خمسة . فذكر أدنى مراتب طائفة الوتر وأدنى مراتب النوعين إذا اجتمعا ، ثم ذكر معيته العامة لما هو أدنى من ذلك أو أكثر .

وتأمل كيف جعل نفسه رابع الثلاثة وسادس الخمسة ، إذ هو غيرهم سبحانه بالحقيقة لا يجتمعون معه فى جنس ولا فصل . وقال (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) فإنهم ساووا بينه وبين الإثنين فى الإلهية ، والعرب تقول : رابع أربعة ، وخامس خمسة وثالث ثلاثة : لما يكون فيه المضاف إليه من جنس المضاف كما قال تعالى (ثانى اثنين إذ هما فى الغار) رسول الله وصديقه ، فإن كان من غير جنس قالوا رابع ثلاثة وخامس أربعة وسادس خمسة . وقال تعالى فى المعية الخاصة لموسى وأخيه (إننى معكما أسمع وأرى) وقال فى العامة (فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون) فتأمل كيف أفرد ضمير نفسه حيث أفرد موسى وأخاه عن فرعون ، وكيف جمع الضمير لما أدخل فرعون معهما فى الذكر ، فجعل الخاص مع المعية الخاصة والعام مع المعية العامة. وأما قوله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) فهذه الآية لها شأن ، وقد اختلف فيها السلف والخلف على قولين ، فقالت طائفة : نحن أقرب إليه بالعلم والقدرة والإحاطة وعلى هذا فيكون المراد قربه سبحانه بنفسه ، وهو نوع قدرته ومشيئته فيه وإحاطة

علمه به . والقول الثاني: أن المراد قرب ملائكته منه ، وأضاف ذلك إلى نفسه بصيغة ضمير الجمع على عادة العظماء فى إضافة أفعال عبيدها إليها بأوامرهم ومراسيمهم إليهم ، فيقول الملك نحن قتلناهم وهزمناهم . قال تعالى (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) وجبرائيل هو الذى يقرؤه على رسول الله ﷺ وقال (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) فأضاف قتل المشركين يوم بدر إليه ، وملائكته هم الذين باشروه . إذ هو بأمره ، وهذا القول هو أصح من الأول لوجوه (أحدها) أنه سبحانه قيد القرب فى الآية بالظرف وهو قوله (إذ يتلقى المتلقيان) فالعامل فى الظرف ما فى قوله (ونحن أقرب إليه) من معنى الفعل ، ولو كان المراد قربه سبحانه بنفسه لم يتقيد ذلك بوقت تلقى الملكين ، ولا كان فى ذكر التقييد به فائدة ، فإن علمه سبحانه وقدرته ومشيئته عامة التعلق .

(الثانى) أن الآية تكون قد تضمنت علمه وكتابة ملائكته لعمل العبد ، وهذا نظير قوله (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون) وقريب منه قوله تعالى فى أول السورة (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ) ونحو قوله (قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى) .

(الرابع) إن قرب الرب تعالى إنما ورد خاصاً لا عاماً ، وهو نوعان : قربه من داعيه بالإجابة ومن مطيعه بالإثابة ، ولم يجىء القرب كما جاءت المعية خاصة وعامة ، فليس فى القرآن ولا فى السنة أن الله قريب من كل أحد ، وأنه قريب من الكافر والفاجر ، وإنما جاء خاصاً كقوله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب) فهذا قربه من داعيه وسائله به ، وقال تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) ولم يقل قريبة ، وإنما كان الخبر عنها مذكراً . إما لأن فعيلا بينه وبين فعول اشتراك من وجوه ، منها الوزن والعدد والزيادة والمبالغة ، وكون كل منهما يكون معدولا عن فاعل تارة ، وعن مفعول أخرى ومجيئهما صفتين واسمين ، وفعول إذا كان معدولا عن فاعل استوى مذكره ومؤنثه فى عدم إلحاق التاء ، كامرأة شكور وصبور ، فحملوا فعيلا عليه فى بعض

المواضع لعقد الإخوة التي بينهما . وإما لأن قريبا معدول عن مفعول فى المعنى كأنها قربت منهم وأدنيت ، وهم يراعون اللفظ تارة والمعنى أخرى . وإما ذهابهم بالرحمة إلى الإحسان واللطف والبر ، وهو كثير فى لغتهم حتى يكثر أنهم استعملون ضد ذلك ، فيقولون جاءت فلاناً كتابى ، تذهبون به إلى الصحيفة . وإما على حذف مضاف يكون قريب خبراً عنه تقديره مكان رحمة الله أو تناولها ونحو ذلك قريب ، وإما على تقدير موصوف محذوف يكون قريب صفة له تقديره أمر أو شيء قريب كقول الشاعر :

قامت تبكيه على قبره   من لى من بعدك يا عامر

تركتني فى الدار ذا غربة   قد ذل من ليس له ناصر

أى شخصاً ذا غربة ، وعلى هذا حمل سيبويه حائضا ، وطالقا وطامثا ونحوها ، وإما على اكتساب المضاف حكم المضاف إليه ، نحو ذهبت بعض أصابعه ، وتواضعت سور المدينة وبابه ، وإما من الاستغناء بأحد المذكورين عن الآخر ، والدلالة بالمذكور على المحذوف ، والأصل إن الله قريب من المحسنين ، ورحمته قريبة منهم ، فيكون قد أخبر عن قرب ذاته وقرب ثوابه من المحسنين ، واكتفى بالخبر عن أحدهما عن الآخر . وقريب منه (والله ورسوله أحق أن يرضوه ، والذين يكنزون الذهب والفضة و ينفقونها فى سبيل الله) ومثله على أحد الوجوه (إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية) الآية ، أى فذلوا لها خاضعين (فظلت أعناقهم) لها خاضعة . وإما لأن القريب يراد به شيئان أحدهما النسب والقرابة فهذا يؤنث ، تقول : هذه قريبة لى وقرابة .

(والثانى) قرب المكان والمنزلة ، وهذا يجرد عن التاء ، تقول جلست فلانة قريباً منى ، هذا فى الظرف ، ثم أجروا الصفة مجراه الأخوة التى بينهما ، حيث لم يرد بكل واحد منهما نسب ولا قرابة ، وإنما أريد قرب المكانة والمنزلة ، وإما لأن تأنيث الرحمة لما كان غير حقيقى ساغ حذف التاء من صفته وخبره كما ساغ حذفها من الفعل ، نحو طلع الشمس . وإما لأن قريبا

مصدر لا وصف ، كالنقيض والعويل والوجيب ، مجرد عن التاء ، لأنك إذا أخبرت عن المؤنث بالمصدر لم تلحقه التاء ، كما تقول امرأة عدل ، وصوم ونوم .

والذى عندى أن الرحمة لما كانت من صفات الله تعالى ، وصفاته قائمة بذاته ، فإذا كانت قريبة من المحسنين ، فهو قريب سبحانه منهم قطعاً ، وقد بينا أنه سبحانه قريب من أهل الإحسان ، ومن أهل سؤاله بإجابته .

ويوضح ذلك أن الإحسان يقتضى قرب العبد من ربه ، فيقرب ربه منه إليه بإحسانه تقرب تعالى إليه ، فإنه من تقرب منه شبراً يتقرب منه ذراعاً ، ومن تقرب منه ذراعاً تقرب منه باعاً ، فهو قريب من المحسنين بذاته ورحمته قرباً ليس له نظير ، وهو مع ذلك فوق سمواته على عرشه ، كما أنه سبحانه يقرب من عباده فى آخر الليل وهو فوق عرشه ، ويدنو من أهل عرفة عشية عرفة وهو على عرشه ، فإن علوه سبحانه على سمواته من لوازم ذاته ، فلا يكون قط إلا عالياً ، ولا يكون فوقه شىء البتة ، كما قال أعلم الخلق « وأنت الظاهر فليس فوقك شىء » وهو سبحانه قريب فى علوه عال فى قربه ، كما فى الحديث الصحيح عن أبى موسى الأشعرى قال : كنا مع رسول الله ﷺ فى سفر فارتفعت أصواتنا بالتكبير فقال « أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً ، إن الذى تدعونه سميع قريب » أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته » فأخبر ﷺ وهو أعلم الخلق به أنه أقرب إلى أحدهم من عنق راحلته . وأخبر أنه فوق سمواته على عرشه مطلع على خلقه يرى أعمالهم ويعلم ما فى بطونهم ، وهذا حق لا يناقض أحدهما الآخر .

والذى يسهل عليك فهم هذا : معرفة عظمة الرب وإحاطته بخلقه . وأن السموات السبع فى يده كخردلة فى يد العبد . وأنه سبحانه يقبض السموات بيده والأرض بيده الأخرى ثم يهزهن . فكيف يستحيل فى حق من هذا بعض عظمته أن يكون فوق عرشه ويقرب من خلقه كيف شاء وهو على العرش .

وبهذا يزول الإشكال عن الحديث الذى رواه الترمذى من حديث الحسن

عن أبي هريرة قال : بينما نبي الله ﷺ جالس فى أصحابه إذ أتى عليهم سحاب. فقال نبي الله ﷺ هل تدرون ما هذا ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : هذا العنان . هذه روايا الأرض يسوقها الله إلى قوم لا يشكرونه ولا يدعونه » ثم قال « هل تدرون ما فوقكم ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : فإنها الرقيع سقف محفوظ وموج مكفوف » ثم قال « هل تدرون كم بينكم وبينها ؟ قالوا الله ورسوله أعلم ، قال « بينكم وبينها خمسمائة سنة » ثم قال « هل تدرون ما فوق ذلك ؟ » قالوا الله ورسوله أعلم ، قال « فإن فوق ذلك سماءين ما بينهما مسيرة خمسمائة سنة » حتى عد سبع سموات ما بين كل سماءين كما بين السماء والأرض . ثم قال « هل تدرون ما فوق ذلك ؟ » قالوا الله ورسوله أعلم . قال « فإن فوق ذلك العرش بينه وبين السماء السابعة بُعد ما بين السماءين » ثم قال « هل تدرون ما الذي تحتكم ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال فإنها الأرض. ثم قال : هل تدرون ما تحت ذلك ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال فإنها الأرض الأخرى بينهما مسيرة خمسمائة سنة » حتى عد سبع أرضين . بين كل أرضين مسيرة خمسمائة سنة . ثم قال « والذى نفس محمد بيده لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله ثم قرأ (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) قال الترمذي : هذا حديث غريب من هذا الوجه » ويروى عن أيوب ويونس بن عبيد وعلي بن زيد قالوا : لم يسمع الحسن من أبي هريرة . وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث وقالوا : إنما يهبط على علم الله وقدرته وسلطانه ، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان ، وهو على العرش كما وصف فى كتابه ، هذا آخر كلامه .

وقد اختلف الناس في هذا الحديث فى سنده ومعناه ، فطائفة قبلته لأن إسناده ثابت إلى الحسن .

قال الترمذي : حدثنا عبيد بن حميد وغير واحد ، قالوا حدثنا يونس بن محمد حدثنا شيبان بن عبد الرحمن عن قتادة حدثنا الحسن عن أبي هريرة ، فهؤلاء كلهم أئمة ، وقد صرح قتادة بتحديث الحسن له ، وقد صح عن الحسن في غير

هذا الحديث أنه قال : حدثنا أبو هريرة ، ولا ريب أنه عاصره ، وقد قال مسلم ابن ابراهيم حدثنا ربيعة بن كلثوم قال سمعت الحسن يقول : حدثنا أبو هريرة قال: أوصانى خليلى ﷺ . وقال سالم الخياط حدثنا الحسن قال: سمعت أباهريرة.

وطائفة أخرى ردت الحديث وأعلته بأنه منقطع . قالوا والحسن لم ير أبا هريرة فضلا أن يسمع منه . قال عثمان بن سعيد الدارمى : قلت ليحيى بن معين : الحسن لقى ابن عباس ؟ قال لا ولم يلق أبا هريرة .

وقال ابن أبى حاتم حدثنا صالح بن أحمد حدثنا على بن المديني قال سمعت سلم بن قتيبة قال حدثنى شعبة ، قال قلت ليونس بن عبيد : الحسن سمع من أبى هريرة ؟ قال : مارآه قط . حدثنا صالح بن أحمد قال ، قال أبى ، قال بعضهم عن الحسن حـــدثنا أبو هريرة . قال ابن أبى حاتم إنكاراً عليه إنه لم يسمع من أبى هريرة .

حدثنا محمد بن أحمد البر قال : قال على : لم يسمع الحسن من أبى هريرة . ثم ذكره عن أيوب وعلى بن زيد لم يسمع الحسن من أبى هريرة . وقال عبد الرحمن بن مهدى سمعت جريراً يسأله بهزاً عن الحسن : من لقى من أصحاب رسول الله ﷺ ؟ فقال سمع من ابن عمر ولم يسمع من أبى هريرة ولم يره .

وقال ابن أبى حاتم سمعت أبى يقول : لم يسمع من أبى هريرة ، وسمعت أبا زرعة يقول : لم يسمع الحسن من أبى هريرة ولم يره . فقيل له فمن قال حدثنا أبو هريرة ؟ قال يخطىء . وسمعت أبى يقول ، وذكر حديثاً حدثه مسلم بن ابراهيم ، حدثنا ربيعة بن كلثوم قال سمعت الحسن يقول : حدثنا أبو هريرة أوصانى خليلى . قال لم يعمل ربيعة بن كلثوم شيئاً ، لم يسمع الحسن من أبى هريرة شيئاً . قلت لأبى إن سالم الخياط روى عن الحسن قال سمعت أبا هريرة قال هذا مما يبين ضعف سالم .

وسمعت أبا الحجاج المزى يقول : قوله حدثنا أبو هريرة ، أى حدث أهل بلدنا . كما فى حديث الدجال قول الشاب الذى يقتله له : أنت الدجال الذى حدثنا رسول الله ﷺ حديثه . قال أبو حاتم: والحسن لم يسمع من ابن عباس

وقوله خطبنا ابن عباس ، يعني خطب أهل البصرة . قالوا وللحديث علة أخرى وهي أن عبد الرزاق في تفسيره رواه عن معمر عن قتادة عن النبي ﷺ مرسلا، فاختلفوا هو وشيبان فيه ، هل حدث به عن الحسن .

والذين قبلوا الحديث اختلفوا في معناه ، فحكى الترمذي عن بعض أهل العلم أن المعنى يهبط على علم الله وقدرته وسلطانه ، ومراده على معلوم الله ومقدوره وملكه ، أي انتهى علمه وقدرته وسلطانه إلى ما تحت التحت ، فلا يعزب عنه شيء .

وقالت طائفة أخرى : بل هذا معنى اسمه المحيط واسمه الباطن ، فإنه سبحانه محيط بالعالم كله ، وأن العالم العلوي والسفلي في قبضته كما قال تعالى (والله من ورائهم محيط) فإذا كان محيطاً بالعالم فهو فوقه بالذات عال عليه من كل وجه وبكل معنى ، فالإحاطة تتضمن العلو والسعة والعظمة ، فإذا كانت السموات السبع والأرضون السبع في قبضته فلو وقعت حصاة أو دلى بحبل لسقط في قبضته سبحانه . والحديث لم يقل فيه إنه يهبط على جميع ذاته ، فهذا لا يقوله ولا يفهمه عاقل ، ولا هو مذهب أحد من أهل الأرض البتة . لا الحلولية ولا الاتحادية ولا الفرعونية ولا القائلون بأنه في كل مكان بذاته ، وطوائف بني آدم كلهم متفقون على أن الله تعالى ليس تحت العالم .

فقوله « لو دليتم بحبل لهبط على الله » إذا هبط في قبضته المحيطة بالعالم فقد هبط عليه والعالم في قبضته وهو فوق عرشه ، ولو أن أحدنا أمسك بيده أو برجله كرة قبضها بيده من جميع جوانبها ثم وقعت حصاة من أعلى الكرة إلى أسفلها لوقعت في يده وهبطت عليه . ولم يلزم من ذلك أن تكون الكرة والحصاة فوقه وهو تحتها ، ولله المثل الأعلى وإنما يؤتى الرجل من سوء فهمه أو من سوء قصده أو من كليهما ، فإذا هما اجتمعا كمل نصيبه من الضلال .

وأما تأويل الترمذي وغيره له بالعلم فقال شيخنا : هو ظاهر الفساد من

جنس تأويلات الجهمية بل بتقدير ثبوته ، فإنما يدل على الإحاطة ، والإحاطة ثابتة عقلا ونقلا وفطرة كما تقدم . وقد ثبت فى الصحيحين من غير وجه أن النبي ﷺ قال : إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصقن قبل وجهه فإن الله قبل وجهه ، ولا عن يمينه . فإن عن يمينه ملكا ولكن ليبصق عن يساره أو تحت رجله » .

وفى حديث أبى رزين المشهور الذى رواه عن النبي ﷺ فى رؤية الرب تعالى ، فقال له أبو رزين كيف يسعنا وهو شخص واحد ونحن جميع ، فقال « سأنبئك بمثل ذلك فى آلاء الله: هذا القمر آية من آيات الله ، كلكم يراه مخلياً به ، فالله أكبر من ذلك » .

ومن المعلوم أن من توجه إلى القمر وقدر مخاطبته له فإنه لايتوجه إليه إلا بوجهه مع كونه فوقه ، ومن الممتنع فى الفطرة أن يستدبره ويخاطبه مع قصده له ، وكذلك إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه وهو فوقه فيدعوه من تلقائه لا عن يمينه ولا عن يساره ، ويدعوه من العلو لا من السفل .

وقد ثبت فى الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال « لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء فى الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم » واتفق العلماء على أن رفع البصر إلى السماء للمصلى منهى عنه . وروى أحمد عن محمد بن سيرين أن النبي ﷺ كان يرفع بصره فى الصلاة إلى السماء حتى أنزل الله (قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون) فكان بصره لا يجاوز موضع سجوده .

فهذا مما جاءت به الشريعة تكميلا للفطرة ، لأن الداعي السائل الذى أمر بالخشوع وهو الذل والسكون لا يناسب حاله أن ينظر إلى ناحية من يدعوه ويسأله ، بل يناسبه الإطراق وخفض بصره أمامه ، فليس فى هذا النهى ما ينفى كونه فوق سمواته على عرشه كما زعم بعض جهال الجهمية ، فإنه لا فرق عندهم بين تحت التحت والعرش بالنسبة إليه ، ولو كان كذلك

لم ينه عن رفع بصره إلى الجهة ، ويؤمر برده إلى غيرها ، لأن الجهتين عند الجهمية سواء بالنسبة إليه .

وأيضاً فلو كان الأمر كذلك لكان النهي ثابتاً في الصلاة وغيرها وقد قال تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء) فليس العبد منهياً عن رفع بصره إلى السماء مطلقاً ، وإنما نهى عنه في الوقت الذي أمر فيه بالخشوع ، لأن خفض البصر من تمام الخشوع ، كما قال تعالى (خُشَّعاً أبصارهم) .

وأيضاً فلو كان النهي عن رفع البصر إلى السماء لكون الرب ليس في السماء لكان لا فرق بين رفعه إلى السماء ورده إلى جميع الجهات ، ولو كان مقصوده أن ينهى الناس أن يعتقدوا أن الله في السماء أو يقصدوا بقلوبهم التوجه إلى العلو ، لبين لهم ذلك بياناً شافياً ، ولم يحملهم فيه على أدب من آداب المصلي ، وهو إطراقه بين يدي ربه وخشوعه ورمي بصره إلى الأرض كما يفعل بين يدي الملوك ، فهذا إنما يدل على نقيض قولهم .

فقد ظهر أنه على كل تقدير لا يجوز التوجه إلى الله تعالى إلا من جهة العلو ، وإن ذلك لا ينافي إحاطته بالعالم ، وكونه في قبضته ، وأنه الباطن الذي ليس دونه شيء ، كما أنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، وأن أحد الأمرين لا ينفي الآخر ، وإن إحاطته بخلقه لا تنفي مباينته لهم ولا علوه على مخلوقاته ، بل هو فوق خلقه محيط بهم مباين لهم .

وإنما تنشأ الشبهة الفاسدة عن اعتقادين فاسدين (أحدهما) أن يظن أنه إذا كان العرش كرياً والله فوقه ، لزم أن يكون الله كرياً (الاعتقاد الثاني) أنه إذا كان كرياً صح التوجه إليه من جميع الجهات . وهذان الاعتقادان خطأ وضلال . فإن الله سبحانه مع كونه فوق العرش ومع القول بأن العرش كري . لا يجوز أن يظن أنه مشابه للأفلاك في أشكالها ، كما لا يجوز أن يظن به أنه مشابه لها في أقدارها ولا في صفاتها ، فقد تبين أنه أعظم وأكبر من كل شيء . وأن السموات والأرض في يده كخردلة في كف أحدنا . وهذا يزيل كل إشكال . ويبطل كل خيال .

المثال العاشر : مما يظن أنه مجاز وليس بمجاز لفظ (النداء الإلهى) وقد تكرر فى الكتاب والسنة تكراراً مطرداً فى محاله متنوعا تنوعا يمنع حمله على المجاز . فأخبر تعالى أنه نادى الأبوين فى الجنة . ونادى كليمه . وأنه ينادى عباده يوم القيامة . وقد ذكر سبحانه النداء فى تسعة مواضع فى القرآن أخبر فيها عن ندائه بنفسه . ولا حاجة إلى أن يقيد النداء بالصوت ، فإنه بمعناه وحقيقته باتفاق أهل اللغة ، فإذا انتفى الصوت انتفى النداء قطعا . ولهذا جاء إيضاحه فى الحديث الصحيح الذى بلغناه الصحابة والتابعون وتابعوهم ، وسائر الأمة تلقته بالقبول . وتقييده بالصوت إيضاحا وتأكيداً كما قيد التكليم بالمصدر فى قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) .

قال البخارى فى صحيحه : حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبى حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله ﷺ « يقول الله تعالى : يا آدم ، فيقول لبيك وسعديك ، فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار » .

وقال البخارى : حدثنا الحميدى وعلى بن المدينى قالا : حدثنا سفيان حدثنا عمرو بن دينار قال : سمعت عكرمة يقول سمعت أبا هريرة يحدث أن النبى ﷺ قال « إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلى الكبير » الحديث رواه النسائى فى التفسير وابن ماجه وأبو داود والترمذى . وقال حديث حسن صحيح .

وروى أبو داود من حديث على بن الحسين بن إشكاب : حدثنا أبو معاوية الضرير عن الأعمش عن مسلم بن صبيح عن مسروق عن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا تكلم الله بالوحى سمع أهل السماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا فيصعقون ، ولا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبرائيل ، فإذا جاءهم جبرائيل فزع عن قلوبهم فيقولون : يا جبرائيل : ماذا قال ربكم ؟ قال الحق ، فينادون الحق الحق » وهذا الإسناد كلهم أئمة ثقات .

وقد فسر الصحابة هذه الآية بما يوافق هذا الحديث الصحيح ، فقال أبو بكر ابن مردويه فى تفسيره : حدثنا أحمد بن كامل بن خلف حدثنا محمد بن سعد حدثنا أبى حدثنا عمى حدثنا أبى عن أبيه عن ابن عباس فى قوله تعالى (حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلى الكبير) قال لما أوحى الجبار جل جلاله إلى محمد ﷺ دعا الرسول من الملائكة ليبعثه بالوحى فسمعت الملائكة صوت الجبار يتكلم بالوحى ، فلما كشف عن قلوبهم فسألوا عما قال الله تعالى ، قالوا الحق ، علموا أن الله تعالى لا يقول إلا حقاً ، وأنه منجز ما وعد . قال ابن عباس : وصوت الوحى كصوت الحديد على الصفا ، فلما سمعوه خروا سجداً ، فلما رفعوا رءوسهم قالوا ماذا قال ربكم ، قالوا الحق هو العلى الكبير .

وهذا إسناد معروف يروى به ابن جرير وابن أبى حاتم وعبد بن حميد وغيرهم التفسير وغيره عن ابن عباس ، وهو إسناد متداول بين أهل العلم وهم ثقات .

وقال عبد الله بن المبارك . حدثنا بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : لما نزل جبرائيل بالوحى على رسول الله ﷺ فزع أهل السموات لانحطاطه ، وسمعوا صوت الوحى كأشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا فكلما مروا بأهل سماء فزع عن قلوبهم ، فيقولون يا جبرائيل بم أمرت ؟ فيقول كلام الله بلسان عربى .

وقد روينا فى مسند أبى يعلى الموصلى ، حدثنا شيبان بن فروخ ، حدثنا همام حدثنا القاسم بن عبد الواحد ، قال حدثنى عبد الله بن عقيل بن أبى طالب أن جابر بن عبد الله حدثه ، قال بلغنى حديث عن رجل من أصحاب النبى ﷺ لم أسمعه منه ، قال فابتعت بعيراً فشددت عليه رحلى فسرت إليه شهراً حتى أتيت الشام ، فإذا هو عبد الله بن أنيس الأنصارى ، فأرسلت إليه أن جابراً على الباب ، قال فرجع إلىّ الرسول ، فقال جابر بن عبد الله ؟ فقلت نعم ، قال فرجع الرسول فخرج إلىّ فاعتنقنى واعتنقته ، فقلت : حديثاً بلغنى أنك

سمعته من رسول الله ﷺ فى المظالم لم أسمعه ، فخشيت أن أموت أو تموت قبل أن أسمعه . فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « يحشر الله العباد أو قال يحشر الله الناس - قال وأومأ بيده إلى الشام - عُراة غُرلا بُهماً . قلت ما بهماً ؟ قال ليس معهم شيء . قال فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان ، لا ينبغى لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة ، وأحد من أهل النار يطلبه بمظلمة ، ولا ينبغى لأحد من أهل النار أن يدخل النار وأحد من أهل الجنة يطلبه بمظلمة حتى اللطمة . قال : قلنا كيف هذا وإنما نأتى الله غرلا بهماً ؟ قال بالحسنات والسيئات » .

هـذا حديث حسن جليل ، وعبد الله بن محمد بن عقيل صدوق حسن الحديث . وقد احتج به غير واحد من الأئمة ، وتكلم فيه من قِبل حفظه ، وهذا الضرب ينتقى من حديثهم ما خالفوا فيه الثقات ، ورووا ما يخالف روايات الحفاظ وشذوا عنهم . وأما إذا روى أحدهم ما شواهده أكثر من أن تحصر مثل هذا الحديث ، فلا ريب فى قبول حديثه . أما القاسم بن عبد الواحد ابن أيمن المكى فحسن الحديث أيضاً . وقد احتج به النسائى مع تشدده فى الرجال وأن له فيهم شرطاً أشد من شرط مسلم ، وحسن الترمذى حديثه وذكره ابن حبان فى كتاب الثقات .

وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد عن يزيد بن هرون عن همام بن يحيى بإسناده بطوله محتجاً به على من رده . وروى البخارى أوله فى الصحيح مستشهداً به تعليقاً . ورواه فى كتاب الأدب بطوله من حديث همام بن يحيى . وقال فى الصحيح : ورحل جابر بن عبد الله مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس فى حديث واحد . ورواه الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسى فى كتابه فى الأحاديث المختارة . وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه يقول : هى أصح من صحيح الحاكم . وقال الصريفينى : شرطه فيها خير من شرط الحاكم ورواه عبد الله بن أحمد فى السنة والطبرانى فى المعجم والسنة وأبو بكر بن أبى عاصم فى السنة محتجين به . فمن الناس سوى هؤلاء الأعلام سادات الإسلام

ولا التفات إلى ما أعله به بعض الجهمية ظلماً منه وهضماً للحق ، حيث ذكر كلام المضعفين لعبد الله بن محمد بن عقيل والقاسم بن محمد دون من وثقهما وأثنى عليهما، فيوهم الغر أنهما مجمع على ضعفهما لا يحتج بحديثهما. ثم أعله بأن البخارى لم يجزم به ، وإنما علقه تعليقاً فقال : ويذكر عن جابر بن عبد الله ، وليس هذا تعليلا من البخارى له فقد جزم به فى أول الكتاب حيث قال: ورحل جابر ابن عبد الله فى طلب حديث واحد شهراً . ورواه كما ذكرنا فى الأدب إسناده وأعله بأن البخارى ومسلماً لم يحتجا بابن عقيل . وهذه علة باردة باطلة ،كل أهل الحديث على بطلانها ، وأعله باضطراب ألفاظه ، فنى بعضها يقول : فقدمت الشام ، وفى بعضها فينادى بكسر الدال ، وفى بعضها فينادى بفتحها . وفى بعضها حديث بلغنى أنك سمعته من رسول الله ﷺ لم أسمعه . وفى بعضها فما أحد يحفظه غيرك ، فأحببت أن تذاكرنيه . قال: وهذا يشعر أنه سمعه أيضاً وأحب مذاكرة عبد الله بن أنيس له به . قال : وفى بعضها رجل من أصحاب النبى ﷺ وفى بعضها يسميه بعبد الله بن أنيس .

ومن تأمل هذه العلل الباردة علم أنها من باب التعنت ، فهب أن هذا الحديث معلول أفيلزم من ذلك بطلان سائر الآثار الموقوفة والأحاديث المرفوعة ، ونصوص القرآن وكلام أئمة الإسلام كما ستراه إن شاء الله تعالى ، وقد رواه الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسى من حديث محمد بن المنكدر عن جابر قال : بلغنى عن النبى ﷺ حديث فى القصاص فذكر القصة — إلى أن قال — سمعت رسول الله ﷺ يقول «إن الله يبعثكم يوم القيامة من قبوركم حفاة عراة غرلا بهماً ، ثم ينادى بصوت رفيع غير فظيع يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فيقول ، أنا الديان لا تظالم اليوم ، أما وعزتى لا يجاورنى اليوم ظلم ظالم ، ولو لطمة كف بكف أو يد على يد ، ألا وإن أشد ما أتخوف على أمتى من بعدى عمل قوم لوط ، فلترتقب أمتى العذاب إذا تكافأ النساء بالنساء والرجال بالرجال» ، رواه تمام فى فوائده .

ويكفى رواية البخارى فى صحيحه مستشهداً به ، واحتج به فى خلق أفعال

العباد . ورواه أئمة الإسلام فى كتب السنة ومازال السلف يروونه ، ولم يسمع عن أحد من أئمة السنة أنه أنكره حتى جاءت الجهمية فأنكروه ، ومضى على آثارهم من اتبعهم فى ذلك .

وقد قال عبد الله بن أحمد فى كتاب السنة : قلت لأبى يا أبت إنهم يقولون إن الله لم يتكلم بصوت ، فقال لى تكلم بصوت .

وقال البخارى فى كتاب خلق أفعال العباد : ويذكر عن النبى ﷺ أنه كان يحب أن يكون الرجل خفياً من الصوت ، ويكره أن يكون رفيع الصوت « وأن الله ينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب » وليس هذا لغير الله عز وجل . قال : وفى هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ، لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع من قرب ، وأن الملائكة يصعقون من صوته . ثم ساق حديث جابر أنه سمع عبد الله بن أنيس يقول : سمعت النبى ﷺ يقول « يحشر العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك أنا الديان » الحديث .

ثم احتج بحديث أبى سعيد عن النبى ﷺ « يقول الله يوم القيامة : يا آدم فيقول لبيك ربنا وسعديك ، فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار » الحديث .

ثم احتج بحديث عبد الله بن مسعود « إذا قضى الله فى السماء أمراً ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان » .

فهذان إماما أهل السنة على الإطلاق : أحمد بن حنبل والبخارى ، وكل أهل السنة والحديث على قولهما ، وقد صرح بذلك وحكاه إجماعاً حرب بن اسماعيل صاحب أحمد وإسحاق ، وصرح به خشيش بن أصرم النسائى ، ومحمد ابن حاتم المصيصى ، وعبد الله بن الإمام أحمد وأبو داود السجستانى وابنه أبو بكر .

وقد احتج الإمام أحمد بحديث ابن مسعود وغيره ، وأخبر أن المنكرين لذلك هم الجهمية ، فقال عبد الله بن أحمد : سألت أبى عن قوم يقولون « لما كلم

الله موسى لم يتكلم بصوت ، فقال أبي : تكلم الله بصوت . وروى إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة من حديث الشعبي قال : أراه عن جابر حديثاً طويلا وفيه « فبينا هم على ذلك إذ أتاهم نداء من قبل الرحمن عز وجل : عبادي ما كنتم تعبدون في الدنيا ؟ فيقولون أنت أعلم إياك نعبد ، فيأتيهم صوت لم يسمع الخلائق بمثله : عبادي صدقتم فقد رضيت عنكم ، فتقول الملائكة عند ذلك بالشفاعة ، فيقول المشركون : ما لنا من شافعين » .

وروى ابن خزيمة من حديث محمد بن كعب القرظي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « يقبض الله تعالى الأرض يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ثم يهتف بصوته : من كان لي شريكا فليأت ، لمن الملك اليوم؟ فلا يجيبه أحد . فيقول : لله الواحد القهار ، ثم يزجر الخلائق زجرة أخرى فإذا هم بالساهرة » الحديث ، وقطعة من حديث الصور الطويل ، ولم يزل الأئمة يروونه ويحتجون به حتى حدثت الجهمية .

وروى ابن خزيمة من حديث نعيم بن حماد ، حدثنا الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن زيد بن جابر عن أبي زكريا عن رجاء بن حيوة عن النواس بن سمعان قال: قال رسول الله ﷺ « إذا أراد الله أن يوحي بالأمر فتكلم بالوحي » الحديث . قال ابن خزيمة : ابن أبي زكريا هو عبد الله .

وقال الإمام أحمد : حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله قال : إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً حتى إذا فزع عن قلوبهم ، قال سكن عن قلوبهم ، نادى أهل السماء أهل السماء : ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق ، قال كذا وكذا . رواه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة عن أبيه .

وفي تفسير شيبان عن قتادة في تفسير قوله (فلما جاءها نودي أن بورك من في النار) قال صوت رب العالمين . ذكره ابن خزيمة . وروى عبد الله ابن أحمد عن نوف قال : نودي موسى من شاطئ الوادي . قال من أنت

الذى تناديني ؟ قال أنا ربك الأعلى . وقال الإمام أحمد : حدثنا اسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه حدثنا عبد الصمد قال : سمعت وهب بن منبه قال : لما رأى موسى النار انطلق يسير حتى وقف منها قريباً ، فذكر الحديث إلى أن قال : فنودى من الشجرة ، فقيل له يا موسى فأجاب سريعاً ولا يدرى من دعاه ، وما كان سرعة جوابه إلا استئناساً بالإنس ، فقال لبيك مراراً ، إنى أسمع صوتك وأحس وجسك ، ولا أرى مكانك ، فأين أنت ؟ قال أنا فوقك ومعك وأمامك وأقرب إليك منك ، فلما سمع موسى هذا علم أنه لا ينبغى ذلك إلا لربه تبارك وتعالى فأيقن به ، فقال كذلك أنت إلهى أسمع أم كلام رسولك ؟ فقال : بل أنا الذى أكلمك فادن منى . الحديث قد رواه عبدالرحمن ابن حميد فى تفسيره ويعقوب ابن سفيان الفسوى .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال « إذا أحب الله عبداً نادى جبرائيل إن الله قد أحب فلاناً فأحبه » الحديث . والذى تعقله الأمم من النداء إنما هو الصوت المسموع كما قال الله تعالى (واستمع يوم ينادى المناد من مكان قريب) وقال (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات) وهذا النداء هو رفع أصواتهم الذى نهى الله عنه المؤمنين وأثنى عليهم بغضّها بقوله (إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله) الآية .

وكل ما فى القرآن العظيم من ذكر كلامه وتكليمه وأمره ونهيه دال على أنه تكلم حقيقة لا مجازاً ، وكذلك نصوص الوحى الخاص كقوله تعالى (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح) .

قال الجارودى : سمعت الشافعى يقول : أنا مخالف ابن علية فى كل شىء حتى فى قول لا إله إلا الله . أنا أقول لا إله إلا الله الذى كلم موسى من وراء حجاب ، وهو يقول : لا إله إلا الله الذى خلق كلاماً أسمعه موسى .

وقد نوع الله تعالى هذه الصفة فى إطلاقها عليه تنويعاً يستحيل معه نفى حقائقها ، بل ليس فى الصفات الإلهية أظهر من صفة الكلام والعلو والفعل

والقدرة ، بل حقيقة الإرسال تبليغ كلام الرب تبارك وتعالى ، وإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفت حقيقة الرسالة والنبوة ، والرب تبارك وتعالى يخلق بقوله وكلامه كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فإذا انتفت حقيقة الكلام عنه انتفى الخلق ، وقد عاب الله آلهة المشركين بأنها لا تكلم ولا تكلم عابديها ولا ترجع إليهم قولا ، والجهمية وصفوا الرب تبارك وتعالى بصفة هذه الآلهة ، وقد ضرب الله تعالى لكلامه واستمراره ودوامه المثل بالبحر يمده من بعده سبعة أبحر ، وأشجار الأرض كلها أقلام ، فيفنى المداد والأقلام ولا تنفد كلماته . أفهذا صفة من لا يتكلم ولا يقوم به كلام ؟ فإذا كان كلامه وتكليمه ، وخطابه ونداؤه ، وقوله وأمره ، ونهيه ووصيته ، وعهده وإذنه ، وحكمه وأنباؤه ، وأخباره وشهادته . كل ذلك مجاز لا حقيقة له بطلت الحقائق كلها ، فإن الحقائق إنما حقت بكلمات تكوينه (ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون) فما حقت الحقائق إلا بقوله وفعله .

فصل

اختلف أهل الأرض فى كلام الله تعالى ، فذهب الاتحادية القائلون بوحدة الوجود أن كل كلام فى الوجود كلام لله ، نظمه ونثره ، وحقه وباطله ، سحره وكفره ، والسب والشتم ، والهجر والفحش ، وأضداده كله عين كلام الله تعالى القائم به كما قال عارفهم :

وكل كلام فى الوجود كلامه   سواء علينا نثره ونظامه

وهذا المذهب مبنى على أصلهم الذى أصلوه ، وهو أن الله سبحانه هو عين هذا الوجود ، فصفاته هى صفات الله ، وكلامه هو كلام الله ، وأصل هذا المذهب إنكار مسألة المباينة والعلو ، فإنهم لما أصلوا أن الله تعالى غير مباين لهذا العالم المحسوس صاروا بين أمرين لا ثالث لهما إلا المكابرة .

(أحدهما) إنه معدوم لا وجود له ، إذ لو كان موجوداً لكان إماداخل العالم وإما خارجاً عنه ، وهذا معلوم بالضرورة ، فإنه إذا كان قائماً بنفسه ، فإما أن يكون مبايناً للعالم أو محايثاً له ، إما داخلا فيه وإما خارجاً عنه .

(الأمر الثانى) أن يكون هو عين هذا العالم ، فإنه يصح أن يقال فيه حينئذ أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مبايناً له ولا حالا فيه ، إذ هو عينه ، والشيء لا ينافى نفسه ولا يحايثها ، فرأوا أن هذا خير من إنكار وجوده والحكم عليه بأنه معدوم ، ورأوا أن الفرار من هذا إلى إثبات موجود قائم بنفسه ، لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل به ولا منفصل عنه ، ولا مباين له ولا محايث ، ولا فوقه ، ولا عن يمينه ، ولا عن يساره ، ولا خلفه ولا أمامه ، فراراً إلى مالا يسيغه عقل ولا تقبله فطرة ولا تأتى به شريعة ، ولا يمكن أن يقر برب هذا شأنه إلا على أحد وجهين لا ثالث لهما .

أحدهما : أن يكون سارياً فيه حالا فيه ، فهو فى كل مكان بذاته ، وهو قول جميع الجهمية الأقدمين .

الوجه الثانى : أن يكون وجوده فى الذهن لا فى الخارج ، فيكون وجوده سبحانه وجوداً عقلياً ، إذ لو كان موجوداً فى الأعيان لكان إما عين هذا العالم أو غيره ، ولو كان غيره لكان إما بائناً عنه أو حالا فيه ، وكلاهما باطل ، فثبت أنه عين هذا العالم ، فله حينئذ كل اسم حسن وقبيح ، وكل صفة كمال ونقص ، وكل كلام حق وباطل ، نعوذ بالله من ذلك

(المذهب الثانى) مذهب الفلاسفة المتأخرين أتباع أرسطو ، وهم الذين يحكى ابن سينا والفارابى والطوسى قولهم : إن كلام الله فيض فاض من العقل الفعال على النفوس الفاضلة الزكية بحسب استعدادها ، فأوجب لها ذلك الفيض تصورات وتصديقات بحسب ما قبلته منه ، ولهذه النفوس عندهم ثلاث قوى : قوة التصور وقوة التخييل وقوة التعبير فتدرك بقوة تصورها من المعانى ما يعجز عنه غيرها ، وتدرك بقوة تخيلها شكل المعقول فى صورة المحسوس ، فتتصور المعقول صوراً نورانية تخاطبها وتكلمها بكلام تسمعه الآذان ، وهو عندهم

كلام الله ولا حقيقة له فى الخارج ، وإنما ذلك كله من القوة الخيالية الوهمية . قالوا وربما قويت هذه القوة على إسماع ذلك الخطاب لغيرها ، وتشكيل تلك الصور العقلية لعين الرائى فيرى الملائكة ويسمع خطابهم . وكل ذلك من الوهم والخيال لا فى الخارج .

فهذا أصل هؤلاء فى إثبات كلام الرب وملائكته وأنبيائه ورسله ، والأصل الذى قادهم إلى هذا عدم الإقرار بالرب الذى عرّفت به الرسل ودعت إليه ، وهو القائم بنفسه المباين لخلقه العالى فوق سمواته فوق عرشه الفعال لما يريد بقدرته ومشيئته ، العالم بجميع المعلومات ، القادر على كل شىء ، فهم أنكروا ذلك كله .

(المذهب الثالث) مذهب الجهمية النفاة لصفات الرب تعالى أن كلامه مخلوق ومن بعض مخلوقاته ، فلم يقم بذاته سبحانه ، فاتفقوا على هذا الأصل واختلفوا فى فروعه . قال الأشعرى فى كتاب المقالات : اختلفت المعتزلة فى كلام الله ، هل هو جسم أو ليس بجسم ، وفى خلقه على ستة أقاويل (فالفرقة الأولى) منهم يزعمون أن كلام الله جسم ، وأنه مخلوق ، وأنه لا شىء إلا جسم .

والفرقة الثانية زعموا أن كلام الخلق عرض وهو حركة ، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة وأن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوت متقطع مؤلف مسموع . وهو فعل الله وخلقه ، وهذا قول أبى الهذيل وأصحابه ، وأحال النظام أن يكون كلام الله فى أماكن كثيرة أو مكانين فى وقت واحد ، وزعم أنه فى المكان الذى خلق فيه .

والفرقة الثالثة من المعتزلة تزعم أن القرآن مخلوق لله ، وأنه عرض ، وأنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته ، وإذا كتبه وجد مع كتابته ، وإذا حفظه وجد مع حفظه ، وهو يوجد فى الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال .

والفرقة الرابعة يزعمون أن كلام الله عز وجل عرض ، وأنه مخلوق ، وأحالوا أن يوجد فى مكانين فى وقت واحد ، وزعموا أن المكان الذى خلقه

الله تعالى فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين .

والفرقة الخامسة أصحاب معمر يزعمون أن القرآن عرض ، والأعراض عندهم قسمان : قسم منهما يفعله الأحياء وقسم منهما يفعله الأموات ، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء . والقرآن مفعول وهو عرض ، ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله . وزعموا أن القرآن فعل للمحل الذي يسمع منه ، إذ سمع من الشجرة ، فهو فعل لها حيث سمع ، فهو فعل المحل الذي حل فيه .

والفرقة السادسة يزعمون أن كلام الله عرض مخلوق ، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد . وهذا قول الإسكافي .

واختلفت المعتزلة في كلام الله هل يبقى ؟ فقالت فرقة منهم يبقى بعد خلقه ، وقالت فرقة أخرى لا يبقى وإنما يوجد في الوقت الذي خلقه الله ثم يعدم بعد ذلك ، وهذا المذهب هو من فروع ذلك الأصل الباطل المخالف لجميع كتب الله ورسله ، ولصريح المعقول والفطر ، من جحد صفات الرب وتعطيل حقائق أسمائه ونفي قيام الأفعال به ، فلما أصلوا أنه لا يقوم به وصف ولا فعل كان من فروع هذا الأصل أنه لم يتكلم بالقرآن ولا بغيره ، وأن القرآن مخلوق . وطرد ذلك إنكار ربوبيته وإلهيته ، فإن ربوبيته سبحانه إنما تتحقق بكونه فعالا مدبراً متصرفاً في خلقه ، يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر ، فإذا انتفت أفعاله وصفاته انتفت ربوبيته ، فإذا انتفت عنه صفة الكلام انتفى الأمر والنهي ولوازمهما ، وذلك ينفي حقيقة الإلهية ، فطرد ما أصلوه أن الله سبحانه ليس برب العالم ولا إله ، فضلا عن أن يكون لا رب غيره ولا إله سواه .

المذهب الرابع : مذهب الكلابية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب ، أن القرآن معنى قائم بالنفس لا يتعلق بالقدرة والمشيئة ، وأنه لازم لذات الرب كلزوم الحياة والعلم وأنه لا يسمع على الحقيقة ، والحروف والأصوات حكاية له دالة عليه وهي مخلوقة ، وهو أربع معان في نفسه : الأمر والنهي ، والخبر

والاستفهام ، فهى أنواع لذلك المعنى القديم الذى لا يُسمع ، وذلك المعنى هو المتلو المقروء ، وهو غير مخلوق . والأصوات والحروف هى تلاوة العباد ، وهى مخلوقة ، وهذا المذهب أول من يعرف أنه قال به ابن كلاب ، وبناه على أن الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم ، والحروف والأصوات حادثة فلا يمكن أن تقوم بذات الرب تعالى ، لأنه ليس محلا للحوادث ، فهى مخلوقة منفصلة عن الرب ، والقرآن اسم لذلك المعنى وهو غير مخلوق .

المذهب الخامس : مذهب الأشعرى ومن وافقه أنه معنى واحد قائم بذات الرب ، وهو صفة قديمة أزلية ليس بحرف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا له أبعاض ولا له أجزاء ، وهو عين الأمر وعين النهى وعين الخبر وعين الاستخبار ، الكل من واحد وهو عين التوراة والإنجيل والقرآن والزبور ، وكونه أمراً ونهياً ، وخبراً واستخباراً صفات لذلك المعنى الواحد ، لا أنواع له ، فإنه لا ينقسم بنوع ولا جزء ، وكونه قرآنا وتوراة وإنجيلا تقسيما للعبارات عنه لا لذاته ، بل إذا عبر عن ذلك المعنى بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية كان اسمه انجيلا ، والمعنى واحد ، وهذه الألفاظ عبارة عنه ولا يسميها حكاية ، وهى خلق من المخلوقات ، وعنده لم يتكلم الله بهذا الكلام العربى ، ولا سمع من الله وعنده ذلك المعنى سمع من الله حقيقة ، ويجوز أن يرى ويشم ، ويذاق ويلمس ، ويدرك بالحواس الخمس ، إذ المصحح عنده لإدراك الحواس هو الوجود ، فكل وجود يصح تعلق الإدراكات كلها به كما قرره فى مسألة رؤية من ليس فى جهة من الرائى ، وأنه يرى حقيقة وليس مقابلا للرائى .

هذا قولهم فى الرؤية وذلك قولهم فى الكلام .

والبلية العظمى نسبة ذلك إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه جاء بهذا ودعا إليه الأمة ، وأنهم أهل الحق ، ومن عداهم أهل الباطل ، وجمهور العقلاء يقولون : إن تصور هذا المذهب كاف فى الجزم فى بطلانه . وهو لا يتصور

إلا كما تتصور المستحيلات الممتنعات . وهذا المذهب مبنى على مسئلة إنكار قيام الأفعال والأمور الاختيارية بالرب تعالى ، ويسمونها مسئلة حلول الحوادث ، وحقيقتها إنكار أفعاله وربوبيته وإرادته ومشيئته .

المذهب السادس : مذهب الكرامية ، وهو أنه متعلق بالمشيئة والقدرة قائم بذات الرب تعالى ، وهو حروف وأصوات مسموعة ، وهو حادث بعد أن لم يكن ، فهو عندهم متكلم بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن متكلما ، كما يقوله سائر فرق المتكلمين أنه فعل بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن فاعلا ، كما ألزموا به الكرامية فى مسئلة الكلام ، فهو لازم لهم فى مسئلة الفعل ، والكرامية أقرب إلى الصواب منهم ، فإنهم أثبتوا كلاماً وفعلا حقيقة قائمين بذات المتكلم الفاعل ، وجعلوا لهما أولا ، فراراً من القول بحوادث لا أول لها ، ومنازعوهم أبطلوا حقيقة الكلام والفعل ، وقالوا لم يقم به فعل ولا كلام البتة . وأما من أثبت منهم معنى قائماً بنفسه سبحانه ، فلو كان ما أثبته مفعولا لكان من جنس الإرادة والعلم لم يكن شيئاً خارجاً عنهما ، فهم لم يثبتوا الله كلاماً ولا فعلا . وأما الكرامية فإنهم جعلوه متكلما بعد أن لم يكن متكلما ، كما جعله خصومهم فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا .

المذهب السابع : مذهب السالمية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وأهل الحديث أنه صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى لم يزل ولا يزال ، لا يتعلق بقدرته ومشيئته ، ومع ذلك هو حروف وأصوات ، وسور وآيات ، سمعه جبرائيل منه ، وسمعه موسى بلا واسطة ، ويسمعه سبحانه من يشاء ، وإسماعه نوعان : بواسطة وبغير واسطة ومع ذلك فحروفه وكلماته لا يسبق بعضها بعضاً ، بل هى مقترنة الباء مع السين مع الميم فى آن واحد ، لم تكن معدومة فى وقت من الأوقات ، ولا تعدم ، بل لم تزل قائمة بذاته سبحانه قيام صفة الحياة والسمع والبصر ، وجمهور العقلاء قالوا : تصور هذا المذهب كاف فى الجزم ببطلانه .

والبراهين العقلية والأدلة القطعية شاهدة ببطلان هذه المذاهب كلها ،

وأنها مخالفة لصريح العقل والنقل ، والعجب أنها هي الدائرة بين فضلاء العالم لا يكادون يعرفون غيرها .

فصل

قول أتباع الرسل الذين تلقوا هذا الباب عنهم أثبتوا لله صفة الكلام كما أثبتوا له سائر الصفات ، ومحال قيام هذه الصفة بنفسها كما يقوله بعض المكابرين أنه خلق الكلام لا في محل ، ومحال قيامها بغير الموصوف بها كما يقوله المكابر الآخر أنه خلق في محل ، فكان هو المتكلم به دون المحل . قالوا والكلام الحقيقي هو الذي يوجد بقدرة المتكلم وإرادته قائماً به ، لا يعقل غير هذا ، وأما ما كان موجوداً بدون قدرته ومشيئته وإن سمع منه فإنه ليس بكلام له ، وإنما هو مخلوق خالقه الله فيه ، فلو كان ما قام بالرب تعالى من الكلام غير متعلق بمشيئته بل يتكلم بغير اختياره لم يكن هذا هو الكلام المعهود ، بل هذا شيء آخر غير ما يعرفه العقل ، ويشهد به الشرع . قالوا : ولو لم يكن هناك ألفاظ مسموعة حقيقة السمع لم يكن ثم صفة كلام البتة ، ولو كان عاجزاً عن الكلام في الأزل لم يصر قادراً عليه فيما لم يزل ، فإنه إذا كانت حاله قبل وبعد سواء وهو لم يستفد صفة الكلام من غيره ، فمن المستحيل أن تجدد له هذه الصفة بعد أن كان فاقداً لها بالكلية .

وكذلك إثبات قدم عين كل فرد فرد من أنواع الكلام وبقائه أزلا وأبداً واقتران حروفه بعضها ببعض بحيث لا يسبق شيء منها لغيره ، لا يسيغه عقل ولا تقبله فطرة ، وقد دلت النصوص النبوية أنه يتكلم إذا شاء بما شاء ، وأنه كلامه يسمع ، وأن القرآن العزيز الذي هو سور وآيات وحروف وكلمات عين كلامه حقاً ، لا تأليف ملك ولا بشر ، وأنه سبحانه الذي قاله بنفسه (ألمص وحمعسق وكهيعص) وأن القرآن جميعه ، حروفه ومعانيه نفس كلامه الذي تكلم به ، وليس بمخلوق ولا بعضه قديماً ، وهو المعنى وبعضه مخلوق ، وهو

الكلمات والحروف ، ولا بعضه كلامه وبعضه كلام غيره ، ولا ألفاظ القرآن وحروفه ترجمة ترجم بها جبرائيل أو محمد عليهما السلام عما قام بالرب من المعنى من غير أن يتكلم الله بها ، بل القرآن جميعه كلام الله ، حروفه ومعانيه ، تكلم الله به حقيقة ، والقرآن اسم لهذا النظم العربي الذي بلغه الرسول ﷺ عن جبرائيل عن رب العالمين .

فللرسولين منه مجرد التبليغ والأداء ، لا الوضع والإنشاء ، كما يقول أهل الزيغ والاعتداء ، فكتاب الله عندهم غير كلامه ، كتابه مخلوق وكلامه غير مخلوق . والقرآن إن أريد به الكتاب كان مخلوقاً ، وإن أريد به الكلام كان غير مخلوق . وعندهم أن الذي قال السلف هو غير مخلوق هو عين القائم بالنفس. وأما ما جاء به الرسول وتلاه على الأمة فمخلوق ، وهو عبارة عن ذلك المعنى ، وعندهم أن الله تعالى لم يكلم موسى ، وإنما اضطره إلى معرفة المعنى القائم بالنفس من غير أن يسمع منه كلمة واحدة ، وما يقرؤه القارئون ويتلوه التالون فهو عبارة عن ذلك المعنى ، وفرعوا على هذا الأصل فروعا :

(منها) أن كلام الله لا يتكلم به غيره ، فإنه عين القائم بنفسه . ومحال قيامه بغيره فلم يتل أحد قط كلام الله ولا قرأه .

(ومنها) أن هذا الذي جاء به الرسول ﷺ ليس كلام الله إلا على سبيل المجاز .

(ومنها) أنه لا يقال إن الله تكلم ولا يتكلم ، ولا قال ، ولا يقول ، ولا خاطب ولا يخاطب ، فإن هذه كلها أفعال إرادية تكون بالمشيئة ، وذلك المعنى صفة أزلية لا تتعلق بالمشيئة .

(ومنها) أنهم قالوا لا يجوز أن ينزل القرآن إلى الأرض ، فألفاظ النزول والتنزيل لا حقيقة لشيء منها عندهم .

(ومنها) أن القرآن القديم لا نصف له ولا ربع ولا خمس ولا عشر ولا جزء له البتة .

(ومنها) أن معنى الأمر هو معنى النهى ، ومعنى الخبر والاستخبار ، وكل ذلك معنى واحد بالعين .

(ومنها) أن نفس التوراة هى نفس القرآن ونفس الإنجيل والزبور ، والاختلاف فى التأويلات فقط .

(ومنها) أن هذا القرآن العربى تأليف جبرائيل أو محمد أو مخلوق خلقه الله تعالى فى اللوح المحفوظ ، فنزل به جبرائيل من اللوح لا من الله على الحقيقة كما هو معروف من أقوالهم .

(ومنها) أن ذلك المعنى القديم يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمس فيُسمع ويرى ويشم ويذاق ويلمس إلى غير ذلك من الفروع الباطلة سمعاً وعقلا وفطرة .

وقد دل القرآن وصريح السنة والمعقول وكلام السلف على أن الله سبحانه يتكلم بمشيئته ، كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته ، وهى صفة ذات وفعل قال الله تعالى (إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقوله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)

(فإذا) تخلص الفعل للاستقبال (وأن) كذلك (ونقول) فعل دال على الحال والاستقبال (وكن) حرفان يسبق أحدهما الآخر ، فالذى اقتضته هذه الآية هو الذى فى صريح العقول والفطر .

وكذلك قوله (وإذا أردنا أن نهلك قرية) الآية ، سواء كان الأمر ها هنا أمر تكوين أو أمر تشريع فهو موجود بعد أن لم يكن . وكذلك قوله (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وإنما قال لهم اسجدوا بعد خلق آدم وتصويره .

وكذلك قوله تعالى (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال : رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى) الآيات كلها ، فكم من برهان يدل على أن التكلم هو الخطاب وقع فى ذلك الوقت .

وكذلك قوله (فلما أتاها نودى من شاطىء الواد الأيمن) والذى ناداه

هو الذى قال له (إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى) وكذلك قوله (ويوم يناديهم فيقول) وقوله (يوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وقوله (يوم نقول لجهنم) الآية ، ومحال أن يقول سبحانه لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد قبل خلقها ووجودها .

وتأمل نصوص القرآن من أوله إلى آخره ونصوص السنة ، ولا سيما أحاديث الشفاعة وحديث المعراج وغيرها ، كقوله « أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ؟ » ، وقوله « إن الله يحدث من أمره ما يشاء . وإن مما أحدث ألا تكلموا فى الصلاة » ، وقوله « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حاجب » .

وقد أخبر الصادق المصدوق أنه يكلم ملائكته فى الدنيا فيسألهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادى ، ويكلمهم يوم القيامة ، ويكلم أنبياءه ورسله وعباده المؤمنين يومئذ ويكلم أهل الجنة فى الجنة ويسلم عليهم فى منازلهم ، وأنه كل ليلة يقول : من يسألنى فأعطيه ، من يستغفرنى فأغفر له ، من يقرض غير عديم ولا ظلوم . وقال النبى ﷺ : إن الله أحيا أباك وكلمه كفاحاً . ومعلوم أنه فى ذلك الوقت كلمه وقال له : تمن علىّ .

إلى أضعاف أضعاف ذلك من نصوص الكتاب والسنة التى إن دفعت دفعت الرسالة بأجمعها ، وإن كانت مجازاً كان الوحى كله مجازاً ، وإن كانت من المتشابه كان الوحى كله من المتشابه ، وإن وجب أو ساغ تأويلها على خلاف ظاهرها ساغ تأويل جميع القرآن والسنة على خلاف ظاهره ، فإن مجىء هذه النصوص فى الكتاب وظهور معانيها وتعدد أنواعها واختلاف مراتبها أظهر من كل ظاهر ، وأوضح من كل واضح ، فكم جهد ما يبلغ التأويل والتحريف والحمل على المجاز .

هب أن ذلك يمكن فى موضع واثنين وثلاثة وعشرة ، أفيسوغ حمل أكثر من ثلاثة آلاف وأربعة آلاف موضع كلها على المجاز وتأويل الجميع بما يخالف الظاهر ؟ ولا تستبعد قولنا أكثر من ثلاثة آلاف ، فكل آية وكل

حديث إلهى وكل حديث فيه الإخبار عما قال الله تعالى أو يقول ، وكل أثر فيه ذلك ، إذا استقرئت زادت على هذا العدد . ويكفى أحاديث الشفاعة وأحاديث الرؤية وأحاديث الحساب ، وأحاديث تكليم الله لملائكته وأنبيائه ورسله وأهل الجنة ، وأحاديث تكليم الله لموسى ، وأحاديث تكلمه عند النزول الإلهى ، وأحاديث تكلمه بالوحى ، وأحاديث تكليمه للشهداء ، وأحاديث تكليم كافة عباده يوم القيامة بلا ترجمان ولا واسطة ، وأحاديث تكليمه للشفعاء يوم القيامة حين يأذن لهم فى الشفاعة ، إلى غير ذلك ، إذ كل هذا وأمثاله وأضعافه مجاز لا حقيقة له . سبحانك هذا بهتان عظيم . بل نشهدك ونشهد ملائكتك وحملة عرشك وجميع خلقك أنك أحق بهذه الصفة وأولى من كل أحد ، وأن البحر لو أمده من بعده سبعة أبحر ، وكانت أشجار الأرض أقلاماً يكتب بها ما تتكلم به ، لنفدت البحار والأقلام ولم تنفد كلماتك ، وأنك لك الخلق والأمر ، فأنت الخالق حقيقة .

فصل

وأما مسألة تكلم العباد بالقرآن فقد اشتبهت على كثير من الناس ، فقالت طائفة : إن الله يخلق كلامه عند تلاوة كل تال ، فيجرى كلامه المخلوق على لسان التالى ، وفعل التالى هو حركة اللسان فقط ، وهى القراءة : فالقراءة صنع العبد عندهم ، والمقروء صنع الله وخلقه ، فالمسموع عندهم مخلوق بين صنعين : صنع الرب وصنع العبد ، وهذا قول أبى الهذيل والإسكافى وأصحابه .

وقالت فرقة أخرى : إن العبد هو المحدث لأفعاله وتلاوته ، والله تعالى خلقه فى مكان واحد لا ينتقل عنه ولا يفارقه إلى غيره ، فهذا المسموع هو صنع التالى ، ألفاظه وتلاوته . وهذا قول أكثر البغداديين من المعتزلة ، وقول جعفر بن حرب .

وقالت فرقة : إن القرآن لم يخلقه الله تعالى فى الحقيقة ولا هو فعله ، فإنه

عرض وهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله . قالوا فهو فعل المحل الذى قام به ، وهذا قول معمر وأصحابه من المعتزلة .

وقالت فرقة : إن الله سبحانه خلق كلامه فى اللوح المحفوظ ثم مكن جبرائيل أن يأخذه منه نقلا ويعلمه رسوله ﷺ ، فجبرائيل إذا نطق به كان نطقه بمنزلة من يقرأ كتاب غيره ، لكن الحروف والأصوات فى الحقيقة لجبرائيل لم تقم بذات الرب حروف القرآن ولا ألفاظه ، ولا سمعه جبرائيل من الله تعالى ، وإنما نزل به من المحل الذى خلق فيه . وهذا قول كثير من الكلابية ، فعندهم أن المسموع قول الرسول الملكى حقيقة سمعه منه الرسول البشرى ، فأداه كما سمعه ، فالرسول الملكى ناقل لما فى اللوح المحفوظ غير سامع له من الله . والرسول البشرى ناقل له عن جبرائيل قوله وألفاظه .

ومن هؤلاء من يقول : بل الله تعالى ألهم جبرائيل معانيه ، فعبر عنها جبرائيل بعبارته ، فهذه الألفاظ كلام جبرائيل فى الحقيقة لا كلام الله . ومنهم من يقول : جبرائيل علم رسول الله ﷺ معانيه وألقاها فى روعه ، ومحمد رسول الله ﷺ أنشأ ألفاظها وعبر بها من عنده دلالة على ذلك المعنى الذى ألقاه إليه الملك . فالقرآن العربى على قولهم قول محمد ﷺ أو قول جبرائيل عليه السلام ، وهذا قول من لا نسميهم لشهرتهم ، وإن حرفوا له العبارة وزينوا له الألفاظ . فهو قولهم الذى يناظرون عليه ويكفرون من خالفهم فيه ويقولون فيه : قال أهل الحق كذا . وقالت سائر فرق أهل الزيغ بخلافه .

وقالت فرقة أخرى : بل لسان التالى مظهر للكلام القديم ، فيسمع منه عند التلاوة كما سمع موسى كلام الله من الشجرة ، فلسان التالى كالشجرة محل ومظهر للكلام ، فإذا قال التالى (الحمد لله رب العالمين) كان المسموع كله حروفه وأصواته غير كلام الله القائم به من غير حلول فى القارىء ولا اتحاد به ، كما أن الله سبحانه لم يحل فى الشجرة ولا اتحد بها ، وسمع موسى كلامه منها .

واختلفت هذه الفرقة فى الصوت الذى يسمع من القارىء على قولين (أحدهما) إنه عين صوت الله بالقرآن ظهر عند تلاوة التالى ، فكانت التلاوة مظهرة له . وقالت فرقة أخرى منهم : ما لا بد منه من الصوت فى الأداء ولا يتأدى الكلام بدونه ، فهو الصوت القديم ، وما زاد عليه من قوة الاعتماد والرفع فحدث .

قالوا : وقد اقترن القديم بالمحدث على وجه يعسر التمييز بينهما جداً ؛ فلما ورد عليهم أن الحس شاهد بأن هذا الصوت موجوداً بعد أن كان معدوماً ، ومعدوماً بعد وجوده وهذا مستحيل على القديم ، أجابوا بأن الذى وجد بعد عدمه ثم عدم بعد وجوده هو ظهور الصوت القديم لا نفسه ، فالحدوث وقع على الإدراك لا على المدرك ؛ كما إذا سمع كلامه سبحانه منه بعد أن لم يسمع ؛ ثم عدم السمع فالحدوث واقع على السمع لا على المسموع ؛ وهذا قول جماعة ممن ينتسب إلى الإمام أحمد .

وأصحابه المتقدمون بريئون من هذا المذهب المخالف للحس والعقل والفطرة ، ونصوص أحمد إنما تدل على خلافه ، فقد نص فى رواية جماعة من أصحابه على أن الصوت صوت العبد ، فقال فى قول النبى صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يتغن بالقرآن ، قال يجهر به ويحسنه بصوته ما استطاع ، وقد نص على ذلك الأئمة كالبخارى وغيره .

قال البخارى فى صحيحه : باب قول النبى صلى الله عليه وسلم « الماهر بالقرآن مع الكرام البررة ، وزينوا القرآن بأصواتكم » ثم احتج بحديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم « ما أذن الله لشىء ما أذن لنبى حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به » فأضاف الصوت إلى النبى صلى الله عليه وسلم ثم ساق حديث البراء أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ فى العشاء بالتين والزيتون ، فما سمعت صوتاً أحسن منه ، فأضاف الصوت إليه ثم ذكر حديث ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان متوارياً بمكة وكان يرفع صوته بالقرآن ، فإذا سمع

المشركون سبوا القرآن ومن جاء به ، فأنزل الله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) ثم قال :

باب قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز تراقيهم .

وذكر في الباب حديث أبي سعيد الخدري « يخرج أناس من قبل المشرق يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم » ومعلوم أن المراد التلاوة والأداء وما قام بهم من الأصوات ، وأنها لم تجاوز حناجرهم ، وكان البخاري قد امتحن بهذه الفرقة ، فتجرد للرد عليهم وبالغ في ذلك في كتاب (خلق أفعال العباد) فبانه بناه على ذلك وأن أصوات العباد من أفعالهم أو متولدة عن أفعالهم فهي من أفعالهم ، فالصوت صوت العبد حقيقة ؛ والكلام كلام الله حقيقة ، أداه العبد بصوته كما يؤدي كلام الرسول وغيره بصوته ، فالعبد مخلوق وصفاته مخلوقة ، وأفعاله مخلوقة ، وصوته وتلاوته مخلوقة ، والمتلو المؤدى بالصوت غير مخلوق .

واحتج البخاري في الصحيح في (خلق أفعال العباد) على ذلك بنصوص التبليغ ، كقوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وقوله (إن عليك إلا البلاغ) وقوله (لقد أبلغتكم رسالة ربي) وهذا من رسوخه في العلم ، فإن ذلك يتضمن أصلين ضل فيهما أهل الزيغ (أحدهما) أن الرسول ليس له من الكلام إلا مجرد تبليغه ، فلو كان هو قد أنشأ ألفاظه لم يكن مبلغاً بل منشئاً مبتدئاً ، ولا تعقل الأمم كلها من التبليغ سوى تأدية كلام الغير بألفاظه ومعانيه ولهذا يضاف الكلام إلى المبلغ عنه لا إلى المبلغ .

وأيضاً فالتبليغ والبلاغ هو الإيصال ، وهو معدى من بلغ إذا وصل ، والإيصال حقيقة أن يورد إلى الموصل إليه ما حمله إياه غيره . فله مجرد إيصاله .

(الأصل الثاني) إن التبليغ فعل المبلغ وهو مأمور به مقدور له . وتبليغه هو تلاوته بصوت نفسه ، فلو كان الصوت والتلاوة وصوت المتكلم به أزلي وتلاوته لم يكن فعلا مأموراً به مضافاً إلى المأمور . وبالجملة فالتبليغ هو صوت المبلغ القائم به .

قال البخاري : باب ما جاء في قوله تعالى (بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) وقول النبي ﷺ « بلغوا عني ولو آية وليبلغ الشاهد الغائب وأن الوحي قد انقطع » فتأمل مقصوده بقوله : وإن الوحي قد انقطع فلو كانت أصواتنا بالقرآن هي نفس الصوت القديم الذي تكلم الله تعالى به لم يكن الوحي قد انقطع . بل هو متصل ما دامت أصوات العباد مسموعة بالتلاوة ، فالقائلون إن هذا الصوت هو نفس الصوت القديم ظهر عند تلاوة التالي ، وهو الصوت الذي أوحى الله به الوحي إلى رسوله ، وهو غير منقطع لزمه لزوماً بيناً أن الوحي متصل غير منقطع .

قال البخاري : في كتاب (خلق أفعال العباد) ويذكر عن النبي ﷺ أنه كان يحب أن يكون الرجل خفض الصوت . ويكره أن يكون رفيع الصوت ، وأن الله سبحانه ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فليس هذا لغير الله تعالى .

قال أبو عبد الله : وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ، لأن صوت الله يُسمع من بعد كما يسمع من قرب ، وأن الملائكة يصعقون من صوته ، فإذا نادى جبرائيل الملائكة لم يصعقوا . ثم ساق في الباب أحاديث تكلم الله بالصوت محتجاً بها .

قال البخاري : وقد كتب النبي ﷺ كتاباً فيه (بسم الله الرحمن الرحيم) فقرأه ترجمان قيصر على قيصر وأصحابه ، ولا يشك في قراءة الكفار وأهل الكتاب أنها أعمالهم ، وأما المقروء فهو كلام العليم المنان ليس بخلق ، فمن حلف بأصوات قيصر أو بنداء المشركين الذين يقرون بالله لم تكن عليه يمين دون الحلف بالله لقول النبي ﷺ « لا تحلفوا بغير الله » وليس للعبد أن يحلف بالخواتيم والدراهم البيض وألواح الصبيان الذين يكتبونها ثم يمحونها المرة بعد المرة ، وإن حلف فلا يمين عليه لقوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) .

قال البخاري : وقال النبي ﷺ « بينا أنا في الجنة سمعت صوت رجل

بالقرآن ، فبين أن الصوت غير القرآن (قلت) ونظيره إنى لأعرف أصوات رفقة الأشعريين بالقرآن . قال أبو عبد الله : ويقال له صفة الله وكلامه ، وعلمه وأسماؤه وعزه وقدرته بائنة من الله أم لا . وقولك وكلامك بائن من الله أم لا .

قال أبو عبد الله : قال الله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى) وقال تعالى (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك) والإنذار من نوح وهو نذير مبين يأمرهم بطاعة الله . وأما الغفران فإنه من الله بقوله (يغفر لكم من ذنوبكم) ثم قال (رب إنى دعوت قومى ليلا ونهاراً) فذكر الدعاء سراً وعلانية من نوح ، وقال ابن مسعود قال النبى ﷺ لقوم كانوا يقرءون القرآن فيجهرون به « خلطتم على القرآن » يقول علت أصواتكم صوتى ، فنهى النبى ﷺ أن يرفع بعضهم على بعض صوته . ولم ينه عن القرآن ولا عن كلام الله .

قال البخارى : واعتل بعضهم فقال حتى يسمع كلام الله (قيل له) إنما قال حتى يسمع كلام الله لا كلامك ونغمتك وصوتك ، إن الله فضل موسى بكلامه ، ولو كان يسمع الخلق كلهم كلام الله كما سمع موسى لم يكن لموسى عليك فضل ، ومعنى هـذا أن هذا الصوت المسموع من القارىء لو كان هو الصوت الذى سمعه موسى لكان كل من سمع القرآن بمنزلة موسى فى ذلك .

فصل

وإذا قيل حروف المعجم قديمة أو مخلوقة (فجوابه) أن الحرف حرفان : فالحرف الواقع فى كلام المخلوقين مخلوق ، وحروف القرآن غير مخلوقة .

(فإن قيل) كيف الحرف الواحد مخلوق وغير مخلوق (قيل) ليس بواحد بالعين وإن كان واحداً بالنوع ، كما أن الكلام ينقسم إلى مخلوق وغير مخلوق ، فهو واحد بالنوع لا بالعين .

وتحقيق ذلك أن الشىء له أربع مراتب : مرتبة فى الأعيان ، ومرتبة فى

الأذهان ، مرتبة فى اللسان ، ومرتبة فى الخط . فالمرتبة الأولى وجوده العينى ، والثانية وجوده الذهنى ، والثالثة وجوده اللفظى ، والرابعة وجوده الرسمى ، وهذه المراتب الأربعة تظهر فى الأعيان القائمة بنفسها ، كالشمس مثلا ، وفى أكثر الأعراض أيضاً كالألوان وغيرها ، ويعسر تمييزه فى بعضها كالعلم والكلام ، أما العلم فلا يكاد يحصل الفرق بين مرتبته فى الخارج ومرتبته فى الذهن ، بل وجوده الخارجى مماثل لوجوده الذهنى . وأما الكلام فإن وجوده الخارجى ما قام باللسان ، ووجوده الذهنى ما قام بالقلب ، ووجوده الرسمى ما أظهره الرسم ، فأما وجوده اللفظى فقد اتحدت فيه المرتبتان الخارجية واللفظية . ومن مواقع الاشتباه أيضاً أن الصوت الذى يحصل به إنشاء الكلام مثل الصوت الذى يحصل به أداؤه وتبليغه ، وكذلك الحرف ، فصوت امرىء القيس وحروفه من قوله (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل) كصوت المنشد لذلك حكاية عنه وحرفه ، فإذا قال القائل : هذا كلامك أو كلام امرىء القيس ؟ كان السؤال مجملا تحتمل الإشارة فيه معنيين (أحدهما) أن يراد الإشارة إلى صوت المؤدى وحروفه (والثانى) أن يراد الإشارة إلى الكلام المؤدى بصوت هذا وحروفه ، والغالب إرادته هو الثانى ، ولهذا يحمد القائل له أولا أو يذم ، وإنما يحمد الثانى أو يذم على كيفية الأداء وحسن الصوت وقبحه .

والكلام يضاف إلى من قاله مبتدياً لا إلى من قاله مبلغاً مؤدياً ، فإذا قال الواحد منا : الأعمال بالنيات ، مؤدياً له عن رسول الله ﷺ لم يقل أحد إن هذا قولك وكلامك .

وإن قيل إنك حسن الأداء له ، حسن التلفظ به ، وهذا الذى قام به وهو حسنه وفعله وعليه يقع إسم الخلق : ولشدة ارتباطه بأصل الكلام عسر التمييز .

ومن ههنا غلطت الطائفتان (إحداهما) جعلت الكل مخلوقاً منفصلا (والثانية) جعلت الكل قديما ، وهو عين صفة الرب نظراً إلى من تكلم به أولا .

والحق ما عليه أئمة الإسلام كالإمام أحمد والبخارى وأهل الحديث : أن الصوت صوت القارىء والكلام كلام البارى .

وقد اختلف الناس هل التلاوة غير المتلو أو هى المتلو؟ على قولين ، والذين قالوا التلاوة هى المتلو ، فليست حركات الإنسان عندهم هى التلاوة ، وإنما أظهرت التلاوة وكانت سبباً لظهورها ، وإلا فالتلاوة عندهم هى نفس الحروف والأصوات وهى قديمة .

والذين قالوا التلاوة غير المتلو طائفتان (إحداهما) قالت التلاوة هى هذه الحروف والأصوات المسموعة ، وهى مخلوقة ، والمتلو هو المعنى القائم بالنفس وهو قديم ، وهذا قول الأشعرى .

والطائفة الثانية قالوا : التلاوة هى قراءتنا وتلفظنا بالقرآن . والمتلو هو القرآن العزيز المسموع بالآذان بالأداء من فى رسول الله ﷺ . وهى ألمص وكهيعص وحم وألم ، حروف وكلمات وسور وآيات تلاه عليه جبرائيل كذلك وتلاه هو على الأمة كما تلاه عليه جبرائيل ، وبلغه جبرائيل عن الله تعالى كما سمعه ، وهذا قول السلف وأئمة السنة والحديث ، فهم يميزون بين ما قام بالعبد وما قام بالرب ، والقرآن عندهم جميعه كلام الله ، حروفه ومعانيه ، وأصوات العباد وحركاتهم ، وأداؤهم وتلفظهم ، كل ذلك مخلوق بائن عن الله .

فإن قيل : فإذا كان الأمر كما قررتم فكيف أنكر الإمام أحمد على من قال لفظى بالقرآن مخلوق وبدّعه ونسبه إلى التجهم . وهل كانت محنة أبى عبد الله البخارى إلا على ذلك حتى هجره أهل الحديث ونسبوه إلى القول بخلق القرآن .

قيل : معاذ الله أن يظن بأئمة الإسلام هذا الظن الفاسد ، فقد صرح البخارى فى كتابه (خلق أفعال العباد) وفى آخر الجامع بأن القرآن كلام الله غير مخلوق . وقال : حدثنا سفيان بن عيينة قال : أدركت مشيختنا منذ سبعين سنة ، منهم عمرو بن دينار يقولون : القرآن كلام الله غير مخلوق .

قال البخاري : وقال أحمد بن الحسين حدثنا أبو نعيم حدثنا سليم القارى قال سمعت سفيان الثوري يقول : قال حماد بن أبي سليمان : أبلغ أبا فلان المشرك إني بريء من دينه ، وكان يقول : القرآن مخلوق ، ثم ساق قصة خالد بن عبدالله القسري وأنه ضحى بالجعد بن درهم وقال إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما ثم نزل فذبحه .

هذا مذهب الإمام البخاري ومذهب الإمام أحمد وأصحابهما من سائر أهل السنة ، فخفي تفريق البخاري وتمييزه على جماعة من أهل السنة والحديث ؛ ولم يفهم بعضهم مراده وتعلقوا بالمنقول عن أحمد نقلا مستفيضاً أنه قال : من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي : ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع ، وساعد ذلك نوع حسد باطن للبخاري لما كان الله نشر له من الصيت والمحبة في قلوب الخلق واجتماع الناس عليه حيث حل . حتى هضم كثير من رياسة أهل العلم وامتعضوا لذلك ، فوافق الهوى الباطن الشبهة الناشئة من القول المجمل ، وتمسكوا بإطلاق الإمام أحمد وإنكاره على من قال لفظي بالقرآن مخلوق وأنه جهمي ، فتركب من مجموع هذه الأمور فتنة وقعت بين أهل الحديث .

قال الحاكم أبو عبد الله : سمعت أبا القاسم طاهر بن أحمد الوراق يقول : سمعت محمد بن شاذان الهاشمي يقول : لما وقع بين محمد بن يحيى ومحمد ابن إسماعيل دخلت على محمد بن إسماعيل فقلت : يا أبا عبد الله إيش الحيلة لنا فيما بينك وبين محمد بن يحيى ، كل من يختلف إليك يطرد من منزله ، وليس لكم منزل . قال : محمد بن يحيى كم يعتريه الحسد في العلم ، والعلم رزق من الله تعالى يعطيه من يشاء ، فقلت يا أبا عبد الله : هذه المسئلة التي تحكى عنك ، فقال لي هذه مسئلة مشئومة رأيت أحمد بن حنبل وما ناله من هذه المسئلة جعلت على نفسي لا أتكلم فيها ، والمسئلة التي كانت بينهما كان محمد بن يحيى لا يجيب فيها إلا ما يحكيه عن أحمد بن حنبل ، فسئل محمد بن إسماعيل فوقف عنها ، وهي أن اللفظ بالقرآن مخلوق ، فلما وقف عنها البخاري تكلم فيه محمد بن يحيى وقال : قد أظهر هذا البخاري قول اللفظية ، واللفظية شر من الجهمية .

قال الحاكم : سمعت أبا محمد عبد الله بن محمد العدل يقول : سمعت أبا حامد ابن الشرقي يقول : سمعت محمد بن يحيى يقول : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، وهو قول أئمتنا مالك بن أنس وعبد الرحمن بن عمرو والأوزاعي وسفيان بن عيينة وسفيان الثوري . والكلام كلام الله غير مخلوق من جميع جهاته ، وحيث تصرف ، فمن لزم ما قلنا استغنى عن اللفظ وعما سواه من الكلام في القرآن ، ومن زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر وخرج من الإيمان وبانت منه امرأته يستتاب ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه ، وجعل ماله فيئاً بين المسلمين ، ولم يدفن في مقابر المسلمين ، ومن زعم أن لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع ولا يجالس ولا يكلم . ومن وقف وقال لا أقول مخلوق ولا غير مخلوق فقد ضاهى الكفر ، ومن ذهب بعد مجلسنا هذا إلى مجلس محمد بن إسماعيل فاتهموه فإنه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه .

قال الحاكم : وسمعت أبا الوليد حسان بن محمد الفقيه يقول : سمعت محمد ابن نعيم يقول سألت محمد بن إسماعيل البخاري لما وقع ما وقع من شأنه عن الإيمان فقال : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، والقرآن كلام الله غير مخلوق ، وأفضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ، على هذا حييت وعليه أموت وعليه أبعث إن شاء الله تعالى ، ثم قال أبو الوليد : أي عين أصابت محمد بن إسماعيل بما نقم عليه محمد بن يحيى ، فقلت له إن محمد بن إسماعيل قد بوّب في آخر الجامع الصحيح باباً مترجماً (ذكر قراءة الفاجر والمنافق وأن أصواتهم لا تجاوز حناجرهم) فذكر فيه حديث قتادة عن أنس عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم « مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كالأترجة » الحديث . وحديث أبي زرعة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان » الحديث . فقال لي كيف قلت ؟ فأعدته عليه ، فأعجبه ذلك ، وقال : ما بلغني هذا عنه .

ومراد أبي عبد الله بهذا الاستدلال أن الثقل في الميزان والخفة على اللسان

متعلق بفعل العبد وكسبه ، وهو صوته وتلفظه لا يعود إلى ما قام بالرب تعالى من كلامه وصفاته ، وكذلك قراءة البر والفاجر ، فإن قراءة الفاجر لا تجاوز حنجرته . فلو كانت قراءته هي نفس ما قام بالرب من الكلام وهي غير مخلوقة لم تكن كذلك ، فإنها متصلة بالرب حينئذ .

فالبخاري أعلم بهذه المسألة وأولى بالصواب فيها من جميع من خالفه ، وكلامه أوضح وأمتن من كلام أبي عبد الله ، فإن الإمام أحمد سد الذريعة حيث منع إطلاق لفظ المخلوق نفياً وإثباتاً على اللفظ . فقالت طائفة : أراد سد باب الكلام في ذلك ، وقالت طائفة منهم ابن قتيبة : إنما كره أحمد ذلك ومنع ، لأن اللفظ في اللغة الرمي والإسقاط ، يقال لفظ الطعام من فيه ولفظ الشيء من يده إذا رمى به . فكره أحمد إطلاق ذلك على القرآن . وقالت طائفة إنما مراد أحمد أن اللفظ غير الملفوظ فلذلك قال : إن من زعم أن لفظه بالقرآن مخلوق فهو جهمي .

وأما منعه أن يقال : لفظي بالقرآن غير مخلوق ، فإنما منع ذلك لأنه عدول عن نفس قول السلف ، فإنهم قالوا القرآن غير مخلوق ، والقرآن إسم يتناول اللفظ والمعنى ، فإذا خص اللفظ بكونه غير مخلوق كان ذلك زيادة في الكلام أو نقصاً من المعنى ، فإن القرآن كله غير مخلوق ، فلا وجه لتخصيص ذلك بألفاظ خاصة ، وهذا كما قال قائل : السبع الطوال من القرآن غير مخلوقة فإنه وإن كان صحيحاً ، لكن هذا التخصيص ممنوع منه ، وكل هذا عدول عما أراده الإمام أحمد

وهذا المنع في النفي والإثبات من كمال علمه باللغة والسنة وتحقيقه لهذا الباب فإنه امتحن به ما لم يمتحن به غيره ، وصار كلامه قدوة وإماماً لحزب الرسول ﷺ إلى يوم القيامة ، والذي قصده أحمد أن اللفظ يراد به أمران (أحدهما) الملفوظ نفسه وهو غير مقدور للعبد ولا فعل له (والثاني) التلفظ به والأداء له وفعل العبد ، فإطلاق الخلق على اللفظ قد يوهم المعنى الأول وهو خطأ ،

دإطلاق نفى الخلق عليه قد يوهم المعنى الثانى وهو خطأ ، فمنع الإطلاقين .

وأبو عبد الله البخارى ميز وفصل وأشبع الكلام فى ذلك ، وفرق بين ما قام بالرب وبين ما قام بالعبد ، وأوقع المخلوق على تلفظ العباد وأصواتهم وحركاتهم وإكسابهم ، ونفى إسم الخلق عن الملفوظ وهو القرآن الذى سمعه جبرائيل من الله تعالى وسمعه محمد من جبرائيل . وقد شفى فى هذه المسئلة فى كتاب (خلق أفعال العباد) وأتى فيها من الفرقان والبيان بما يزيل الشبهة ، ويوضح الحق ، ويبين محله من الإمامة والدين ، ورد على الطائفتين أحسن الرد .

وقال أبو عبد الله البخارى : فأما ما احتج الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه فليس بثابت كثير من أخبارهم ، وربما لم يفهموا دقة مذهبه ، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق ، وما سواه فهو مخلوق ، وأنهم كرهوا البحث والتفتيش عن الأشياء الغامضة ويجتنب أهل الكلام والخوض التنازع إلا فيما جاء به العلم وبينه النبى ﷺ .

والفريقان اللذان عناهما البخارى وتصدى للرد عليهما وإبطال قولهما ، ثم أخبر البخاوى أن كل واحدة من الطائفتين الزائغتين تحتج بأحمد ، وتزعم أن قولها قوله ، وهو كما قال رحمه الله تعالى ، فإن أولئك اللفظية يزعمون أنه كان يقول لفظى بالقرآن غير مخلوق ، وأنه على ذلك استقر أمره ، وهذا قول من يقول التلاوة هى المتلو والقراءة هى المقروء والكتابة هى المكتوب .

والطائفة الثانية الذين يقولون : التلاوة والقراءة مخلوقة ، ويقولون : ألفاظنا بالقرآن مخلوقة ، ومرادهم بالتلاوة والقراءة نفس ألفاظ القرآن العربى الذى سمع من رسول الله ﷺ ، والمتلو المقروء عندهم هو المعنى القائم بالنفس وهو غير مخلوق ، وهو إسم للقرآن ، فإذا قالوا القرآن غير مخلوق أرادوا به ذلك المعنى وهو المتلو المقروء . وأما المقروء المسموع المثبت فى المصاحف فهو عبارة عنه وهو مخلوق ، وهؤلاء يقولون التلاوة غير المتلو ، والقراءة غير المقروء ، والكتابة غير المكتوب وهى مخلوقة ، والمتلو المقروء غير

مخلوق ، وهو غير مسموع ، فإنه ليس بحروف ولا أصوات .

والفريقان مع كل منهما حق وباطل ، فنقول وبالله التوفيق :

أما الفريق الأول فأصابوا فى قولهم إن الله تعالى تكلم بهذا القرآن على الحقيقة حروفه ومعانيه تكلم به بصوته وأسمعه من شاء من ملائكته ، وليس هذا القرآن العربى مخلوقاً من جملة المخلوقات . وأخطأوا فى قولهم : إن هذا الصوت المسموع من القارىء هو الصوت القائم بذات الرب تعالى وأنه غير مخلوق ، وأن تلاوتهم وقراءتهم وألفاظهم القائمة بهم غير مخلوقة ، فهذا غلو فى الإثبات يجمع بين الحق والباطل .

وأما الفريق الثانى فأصابوا فى قولهم : إن أصوات العباد وتلاوتهم وقراءتهم وما قام بهم من أفعالهم وتلفظهم بالقرآن وكتابتهم له مخلوق ، وأخطأوا فى قولهم إن هذا القرآن العربى الذى بلغه رسول الله ﷺ عن الله مخلوق ، ولم يكلم به الرب ولا سمع منه ، وأن كلام الله هو المعنى القائم بنفسه ليس بحرف ولا سور ولا آيات ، ولا له بعض ولا كل ، وليس بعربى ولا عبرانى ، بل هذه عبارات مخلوقة تدل على ذلك المعنى .

والحرب واقع بين هذين الفريقين من بعد موت الإمام أحمد إلى الآن ، فإنه لما مات الإمام أحمد قال طائفة ممن ينسب إليه ، منهم محمد بن داود المصيصى وغيره : ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة ، وحكوا ذلك عن الإمام أحمد فأنكر عليهم صاحب الإمام أحمد وأخص الناس به أبو بكر المروذى ذلك . وصنف كتاباً مشهوراً ذكره الخلال فى السنة ثم نصر هذا القول أبو عبد الله ابن حامد وأبو نصر السجزى وغيرهما ، ثم نصره بعدهم القاضى أبو يعلى وغيره ثم ابن الزاغونى وهو خطأ على أحمد .

فقابل هؤلاء الفريق الثانى وقالوا إن نفس هذه الألفاظ مخلوقة لم يتكلم الله بها ولم تسمع منه ، وإنما كلامه هو المعنى القائم بنفسه ، وقالوا هذا قول أحمد .

والبخارى وأئمة السنة برآء من هذين القولين ، والثابت المتواتر عن الإمام أحمد هو ما نقله عنه خواص أصحابه وثقاتهم ، كما بينه صالح وعبد الله المروذى وغيرهم : الإنكار على الطائفتين جميعاً كما ذكره البخارى . فأحمد والبخارى على خلاف قول الفريقين ، وكان يقول : من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع ، وإن القرآن الذى يقرأه المسلمون هو كلام الله على الحقيقة ، وحيث تصرف كلام الله فهو غير مخلوق ، وكان يقول بخلق أفعال العباد وأصواتهم ، وإن الصوت المسموع من القارىء هو صوته وهو مخلوق . ويقول فى قول النبى ﷺ « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » معناه يحسنه بصوته ، كما قال « زينوا القرآن بأصواتكم » .

ولما كان كل من احتج بكلام أحد على شىء فلا بد من أمرين (أحدهما) صحة النقل عن ذلك القائل (والثانى) معرفة كلامه . قال البخارى . فما احتج به الفريقان من كلام أحمد ليس بثابت كثير من أخبارهم ، وربما لم يفهموا دقة مذهبه فذكر أن من المنقول عنه ما ليس بثابت ، والثابت عنه قد لا يفهمون مراده لدقته على أفهامهم .

وقال إبراهيم الحربى : كنت جالساً عند أحمد بن حنبل إذ جاءه رجل فقال : يا أبا عبد الله إن عندنا قوماً يقولون إن ألفاظهم بالقرآن مخلوقة . قال أبو عبد الله : يتوجه العبد لله بالقرآن بخمسة أوجه وهو فيها غير مخلوق : حفظ بقلب ، وتلاوة بلسان ، وسمع بأذن ونظرة ببصر ، وخط بيد ، فالقلب مخلوق والمحفوظ غير مخلوق ، والتلاوة مخلوقة والمتلو غير مخلوق ، والسمع مخلوق والمسموع غير مخلوق ، والنظر مخلوق والمنظور إليه غير مخلوق ، والكتابة مخلوقة والمكتوب غير مخلوق . قال إبراهيم : فمات أحمد فرأيته فى النوم وعليه ثياب خضر وبيض ، وعلى رأسه تاج من الذهب مكلل بالجوهر وفى رجليه نعلان من ذهب . فقلت له : ما فعل الله بك ؟ قال غفر لى وقربنى وأدنانى . فقال قد غفرت لك ، فقلت له يارب بماذا ؟ قال بقولك كلامى غير مخلوق .

ففرق أحمد بين فعل العبد وكسبه وما قام به فهو المخلوق . وبين ما تعلق به كسبه وهو غير مخلوق ، ومن لم يفرق هذا التفريق لم يستقر له قدم في الحق .

فإن قيل : كيف يكون المسموع غير مخلوق ، وإنما هو صوت العبد ، وأما كلامه سبحانه القائم به فإنا لا نسمعه ، وكيف يكون المنظور إليه غير مخلوق ، وإنما هو المداد والورق ، وكيف يكون المحفوظ غير مخلوق وإنما هو الصدر وما حواه واشتمل عليه ، فهل انتقل القديم وحل في المحدث أو اتحد به وظهر فيه فإن أزلتم هذه الشبهة انجلى الحق وظهر الصواب ، وإلا فالغبش موجود والظلمة منعقدة .

قيل :- قد زال الغبش بحمد الله وزالت الظلمة ببعض ما تقدم ، ولكن ما حيلة الكحال في العميان ؟ فمن يشك في القلب وصفاته ، والقلب واللسان وحركاته ، والحلق وأصواته والبصر ومرئياته ، والورق وسداده ، والكاتب وآلاته .

قال الشعبي في بيع المصاحف : لا يبيع كتاب الله وإنما يبيع عمل يده . وقال زياد مولى سعيد : سألت ابن عباس فقال : لا نرى أن تجعله متجراً ولكن ما عملت يداك فلا بأس . وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس في بيع المصاحف : إنما هم مصورون يبيعون عملهم ، عمل أيديهم ، وذكر ذلك البخاري قال ، ويذكر عن علي قال : يأتي على الناس زمان لا يبقى من الإسلام إلا اسمه ، ولا من القرآن إلا رسمه .

قال البخاري : قال الله عز وجل (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) قال ولكنه كلام الله تلفظ به العباد والملائكة . قال : وقد قال تعالى (فإنما يسرناه بلسانك - ولقد يسرنا القرآن للذكر) قال وسمع عمر مطلقاً القارىء يرفع صوته بالقراءة وقال (إن أنكر الأصوات لصوت الحمير) ثم روى عن أبي عثمان النهدي قال : ما سمعت صنجاً قط ولا بربطا ولا مزماراً أحسن من

صوت أبي موسى الأشعري إلا فلان إن كان ليصلي بنا فنود أنه قرأ البقرة لحسن صوته .

ثم قال البخاري : فبين النبي ﷺ أن أصوات الخلق ودراستهم وقراءتهم وتعلمهم وألسنتهم مختلفة بعضها أحسن من بعض ، وأتلى وأزين وأصوت وأرتل وألحن وأعلى وأخفض وأغض وأخشع . قال تعالى (وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً) وأجهر وأخفى وأمد وأخفض وألين من بعض ، ثم ذكر حديث عائشة المتفق عليه « الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة ، والذي يشتد عليه له أجران » ومراده أن قراءته في الموضعين عمله وسعيه .

وذكر حديث قتادة : سألت أنس بن مالك عن قراءة النبي ﷺ فقال : « كان يمد مداً » وفي رواية « يمد صوته مداً » ثم ذكر حديث قطبة بن مالك عن النبي ﷺ أنه قرأ في الفجر (والنخل باسقات لها طلع نضيد) يمد بها صوته يعني فالمد والصوت له ﷺ .

قال أبو عبد الله : فأما المتلو فقوله عز وجل الذي ليس كمثله شيء . قاله تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق) وقال عبد الله بن عمر : يمثل القرآن يوم القيامة فيشفع لصاحبه قال أبو عبد الله : وهو اكتسابه وفعله ، قال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) .

ثم قال البخاري : فالمقروء كلام رب العالمين الذي قال لموسى (إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني) إلا المعتزلة فإنهم ادعوا أن قول الله مخلوق ، وهذا خلاف ما عليه المسلمون ، ثم قال البخاري : فالقراءة هي التلاوة ، والتلاوة غير المتلو . قال وقد بينه أبو هريرة عن النبي ﷺ ثم ذكر حديث « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين : يقول العبد : الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي » الحديث . فالعبد يقول : الحمد لله رب العالمين حقيقة تالياً لما قاله الله عز وجل ، فهذا قول الله الذي قاله وتكلم به مبتدأ تالياً وقارئاً ، كما هو قول الرسول مبلغاً له ومؤدياً ، كما قال تعالى (قل يا أيها الكافرون —

قل أعوذ برب الفلق — قل هو الله أحد) فرسول الله ﷺ قال ما أمر أن يقوله ، فكان قوله تبليغاً محضاً لما قاله ، فمن زعم أن التالى والقارىء لم يقل شيئاً فهو مكابر جاحد للحس والضرورة ، ومن زعم أن الله لم يقل هذا الكلام الذى نقرأه ونتلوه بأصواتنا فهو معطل جاحد جهمى زاعم أن القرآن قول البشر .

قال البخارى: وقال رسول الله ﷺ « اقرءوا إن شئتم » فالقراءة لاتكون إلا من الناس ، وقد تكلم الله بالقرآن من قبل خلقه ، فبين أن الله سبحانه هو المتكلم بالقرآن قبل أن يتكلم به العباد ، بخلاف قول للمعتزلة والجهمية الذين يقولون إن الله خلقه على لسان العبد ، فتكلم العبد بما خلقه الله على لسانه من كلامه فى ذلك الوقت ، ولم يتكلم به الله قبل ذلك .

قال البخارى: ويقال فلان حسن القراءة ورديء القراءة ، ولايقال حسن القرآن وإنما ينسب إلى العباد القراءة لأن القرآن كلام الرب ، والقراءة فعل العبد ، قال ولا تخفى معرفة هذا القدر إلا على من أعمى الله قلبه ولم يوفقه ولم يهده سبيل الرشاد .

فصل

من المعلوم بالفطرة المستقرة عند العقلاء قاطبة أن الكلام يكتب فى المحال من الرق والخشب وغيرهما ، ويسمى محله كتاباً ، ويسمى نفس المكتوب كتاباً ، فمن الأول قوله تعالى (إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون) ومن الثانى قوله (ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس) وقوله (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) ولكن تسمية المحل مشروطة بوجود المكتوب فيه ، وهذا كما أن تسمية القصبة قلما مشروطة بكونها مبروءة ، وتسمية الدار قرية مشروطة بكونها مأهولة بالساكن ، وتسمية الإناء كأساً مشروطة بوضع الشراب فيه ، وتسمية السرير أريكة مشروطة بنصب الحجلة عليه ، بل اشتراط وجود المكتوب فى المحل يصحح هذه التسمية أظهر من ذلك كله .

والقول بأن الكلام فى الصحيفة من العلم العام الذى لم ينازع فيه أحد من العقلاء إذا خلى مع الفطرة ، وإنما وقعت فيه شبهتان فاسدتان من جهة النفى والإثبات أحالت أربابها عن فطرتهم ، حتى قالوا ما هو معلوم الفساد بالفطرة والعقلاء كلهم يذكرون هذا مطلقاً كقولهم الكلام فى الصحيفة و للوح ، و مقيداً كقولهم كلام فلان فى الصحيفة والكتاب واللوح .

وهذا القدر المستقر فى فطر الناس جاء فى كلام الله وكلام رسوله ﷺ والصحابة والتابعين ، قال الله تعالى (ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس) وقال (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) وقال تعالى (إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون) وقال تعالى (كلا إنه تذكرة فمن شاء ذكره فى صحف مكرمة) وقال تعالى (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) وقد أخبر الله سبحانه عن تعدد محله بالكتاب تارة وبالرق تلوة وبصدور الحفاظ تارة ، كما قال تعالى (بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم) .

والأحاديث والآثار فى ذلك أكثر من أن تذكر ، كقول ابن عمر : نهى رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو . ومن المعلوم بالضرورة أنه لا محذور فى السفر إلى أرض العدو بمداد وورق وكاغد ، وإن النهى إنما وقع عن السفر بالكلام الذى تضمنه الورق والمداد ، فهو المقصود لذاته ، والورق والمداد مقصود قصد الوسائل ، ولهذا يرغب الناس فى الكتاب المشتمل على الكلام الذى ينتفع به ويتنافسون فيه ويبذلون فيه أضعاف ثمن الكاغد والمداد ، لعلمهم أن المقصود هو الكلام نفسه لا المداد والورق .

وكل ذى فطرة سليمة يعلم أن وجود الكلام فى المصحف ليس بمنزلة وجود الحقائق الخارجية فيها ، ولا بمنزلة وجودها فى محالها وأماكنها وظروفها ، ويجد الفرق بين كون الكلام فى الورقة ، وبين كون الماء فى الظرف .

فههنا ثلاث معان متميزة لا يشبه كل منها الآخر ، وإن الحقائق الموجودة لها وجود عين ، ثم تعلم بعد ذلك ثم يعبر عن العلم بها ، ثم تكتب العبارة عنها

فهذا العلم والعبارة والخط ليس هو أعيان تلك الحقائق بل هو وجودها الذهنى العلمى فى محله، وهو القلب والذهن ، ووجودها اللفظى النطقى فى محله وهو اللسان فى الآدمى ، ووجودها الرسمى الخطى فى محله وهو الكتاب أو ما يقوم مقامه من حفر فى حجر أو خشب ، وقد افتتح الله وحيه إلى رسوله بإنزال (إقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق • إقرأ وربك الأكرم ، الذى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم) فأخبر سبحانه أنه خلق الحقائق الموجودة، وعلم الحقائق العلمية .وذكر تعليمه بالقلم وهو الخط . وهو مستلزم تعليم البيان النطقى وهو العبارة،وتعليم العلم بمدلولها وهو الصورة العلمية المطابقة للحقيقة . فأول المراتب الوجود الخارجى . وبينه وبين الكتابة مرتبتان ، وبينه وبين الوجود العلمى مرتبة اللفظ فقط وليس بينه وبين اللفظ مرتبة أخرى .

إذا عرف هذا فكون الرب تعالى وأسمائه وصفاته فى الكتاب غير كون كلامه فى الكتاب ، فهذا شيء وهذا شيء ، فكونه فى الكتاب هو اسمه وأسماء صفاته والخبر عنه ، وهو نظير كون القيامة والجنة والنار والصراط والميزان فى الكتاب ، إنما ذلك أسماؤها والخبر عنها ، وأما كون كلامه فى المصحف والصدور فهو نظير كون كلام رسوله فى الكتاب وفى الصدور ، فمن سوى بين المرتبتين ، فهو ملبس أو ملبوس عليه .

يوضحه أنه سبحانه أخبر أن القرآن فى زبر الأولين ، وأخبر أنه فى صحف مطهرة يتلوها رسله ، ومعلوم أن كونه فى زبر الأولين ليس مثل كونه فى المصحف الذى عندنا ، وفى الصحف التى بأيدى الملائكة ، فإن وجوده فى زبر الأولين هو ذكره والخبر عنه كوجود رسوله فيها ، قال تعالى (الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل) فوجود الرسول فى التوراة والإنجيل ، ووجود القرآن فيه واحد . فمن جعل وجود كلام الله فى المصحف كذلك فهو أضل من حمار أهله .

وقد علم بذلك أنه لا يحتاج إلى حذلقة متحذلق يقول : إنه لابد من حذف وإضمار وتقديره (عبارة كلام الله فى المصحف أو حكايته) فإنك إذا قلت

فى هذا الكتاب كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كلام الشافعى وأحمد ، فإن كل أحد يفهم المراد بذلك ، ولا يتوقف فهمه على حذف وإضمار كما لا يذهب وهمه إلى أن صفة المتكلم ، والقول القائم به والصوت واللفظ المسموع منه فارق ذاته ، وانفصل من محله ، وانتقل إلى محل آخر .

هذا كله أمر محسوس مشهود لا ينازع فيه من فهمه إلا عناداً ، لكن قد لا يفهمه بعض الناس لفرط بلادة وعمى قلب أو غلبة هوى .

ومما يوضح هذا أن الله سبحانه كتب مقادير الخلائق عنده قبل أن يخلق السموات والأرض كتاباً مفصلا محيطاً بالكائنات ، وأخبرنا بذلك فى كتابه ، فالخبر عنها مكتوب فى المصاحف فى قوله (وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين) والإمام هو الكتاب ، ومعلوم قطعاً أن كتابتها فى الكتاب السابق ليس هو مثل كتابتها فى القرآن ، فإن ذلك كتابة مفصلة وهذا إخبار عنها ، فكتابة اسم القرآن فى رق أو غيره ليس هو مثل كتابة معانيه ، وإذا كتب كلام المتكلم فى كتاب لم تكن الحروف المكتوبة من جنس الحروف الملفوظة لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة حتى يقال انتقلت تلك الحروف بمادتها وصورتها وحلت فى الكتاب ، ولا يتوهم هذا سليم العقل والحواس .

فصل

وكلام الرب تعالى ، بل كلام كل متكلم ، تدرك حروفه وكلماته بالسمع تارة وبالبصر تارة ، فالسمع نوعان : مطلق ومقيد ، فالمطلق ما كان بغير واسطة كما سمع موسى بن عمران كلام الرب تعالى من غير واسطة ، بل كلمه تكليما منه إليه ، وكما يسمع جبرائيل وغيره من الملائكة كلامه وتكليمه سبحانه . وأما المقيد فالسمع بواسطة المبلغ ، كسماع الصحابة وسماعنا لكلام الله حقيقة بواسطة المبلغ عنه كما يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وكلام غيره كمالك والشافعى وسيبويه والخليل بواسطة المبلغ ، فقوله تعالى (فأجره حتى يسمع كلام الله) من النوع الثانى وكذلك قوله (وإذا سمعوا

ما أنزل إلى الرسول) وقوله فى الحديث «كأن الناس لم يسمعوا القرآن إذا سمعوه يوم القيامة من الرحمن » من النوع الأول ، ومنه قوله ﷺ « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » .

وأما النظر فعلى نوعين أيضاً ، فإن المكتوب قد يكتبه غير من يتكلم به فيكون الناظر إليه ناظراً إلى الحروف والكلمات بواسطة ذلك الكاتب ، وقد يكون المتكلم نفسه كتب كلامه ، فينظر الناظر إلى حروفه وكلماته التى كتبها بيده ، كما سمع منه كلماته التى تكلم بها ، وهذا كما كتب لموسى التوراة بيده بغير واسطة كما فى الحديث الصحيح فى قصة احتجاج آدم وموسى . وفى حديث الشفاعة وغير ذلك لجمع لموسى بين الأمرين: أسمعه كلامه بغير واسطة وأراه إياه بكتابته .

فصل

قالت فرقة : القرآن فى المصحف بمنزلة وجود الأعيان فى السموات والأرض والجنة والنار ، ووجود اسم الرب فى ورقة أو صحيفة ، وهذا جهل عظيم ، فإن الفرق بين كون وجود القرآن فى المصحف وبين كون الأعيان فى الصحف أظهر من أن يحتاج إلى بيان ، ويكفى المراتب الأربعة التى هم معترفون بصحتها ومحتجون بها ، فالقرآن كلام وجوده فى المصحف من باب وجود الكلام فى الصحف ، ومعلوم أن وجود الكلام فى المصحف هو وجود المرتبة الثالثة فى الرابعة ، ووجود الأعيان فى المصحف هو وجود الأولى فى الرابعة ، ومعنى هذا أن المراتب أربعة : وجود عينى ووجود ذهنى ووجود لفظى ووجود رسمى ، فإذا وجد الكلام فى المصحف كان وجود المرتبة الثالثة فى الرابعة ، لا بمعنى أن اللفظ الذى هو حروف وأصوات انتقل بنفسه وصار أشكالاً مدادية ، بل ذلك أمر معقول مشهود بالحس يعرفه العقلاء قاطبة .

نعم : وجود القرآن فى زبر الأولين من باب وجود المرتبة الأولى فى الرابعة فمن سوى بين وجوده ثم ووجوده فى المصحف فهو جاهل أو ملبس ،

وليس القرآن بعينه موجوداً فى زبر الأولين ، وإنما فيها خبره وذكره والشهادة له فيها مذكور مخبر عنه ، وهو فى المصحف ذكر وخبر وشاهد وقصص وأمر ونهى ، فأين أحدهما من الآخر ؟ فقوله تعالى (وإنه لفى زبر الأولين) وقوله (إن هـذا لفى الصحف الأولى) ليس مثل قوله (إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون) وقوله (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) ومن سوّى بينهما لزمه أن يقول إن هذا القرآن العربى بعينه أنزل على من قبلنا أو أن يقول إن المصحف ليس فيه قرآن ، إنما فيه ذكره والخبر عنه كما هو فى الصحف الأولى وكلا الأمرين معلوم البطلان عقلا وشرعاً .

وقد انفصلوا عن هذا السؤال بأن قالوا المكتوب المحفوظ المتلو هو الحكاية أو العبارة المؤلفة المنطوق بها التى خلقها الله فى الهواء أو فى اللوح المحفوظ ، أو فى نفس الملك ، فيقال: هذه عندكم ليست كلام الله إلا على المجاز وقد علم بالاضطرار أن هذا الكلام العربى هو القرآن ، وهو كتاب الله وهو كلامه ، قال تعالى (وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن) الآية. فأخبر أن الذى سمعوه هو نفس القرآن وهو الكتاب وقال تعالى (وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له) فأخبر أن الذى يُسمع هو القرآن بنفسه ، وعندهم أن القرآن يستحيل أن يقرأ لأنه ليس بحروف ولا أصوات ، وإنما هو واحد الذات ليس سوراً ولا آيات . وقال تعالى (وإذا قرأت القرآن — ورتل القرآن ترتيلا — وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس — وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وعندهم أن الذى يُسمع ليس كلام الله على الحقيقة وإنما هو مخلوق يحكى به كلام الله (على أحد قوليهم) وعبارة عبر بها عن كلامه (على القول الآخر) وهى مخلوقة على القولين ، فالمقروء والمسموع والمكتوب والمحفوظ ليس هو كلام الله ، وإنما هو عبارة عبر بها عنه كما يعبر عن الذى لا ينطق ولا يتكلم من أخرس أو عاجز ، بل هو عندهم دون ذلك كما يعبر عن حال الشىء ، فيقال : قال كذا وكذا بلسان حاله

لما لا يقبل النطق ، فإن الأخرس والعاجز قابل النطق ، فهو أحسن حالا من لا يقبله .

فعندهم أن الملك فهم عن الله تعالى معنى مجرداً قائماً بنفسه ، ثم الملك عبر عن الله فهو الذى أحدث نظم القرآن وألفه ، فيكون إيحاؤه سبحانه إلى الملك مثل الوحى الذى يوحيه إلى الأنبياء ، إذ لا تكلم هناك ولا خطاب ، والملك لم يسمع من الله شيئاً ولا النبي ، وعلى هذا فيكون ما أوحاه إلى النبي بالإلهام أو منام أشرف من تنزيل القرآن على الرسول على هذا التقدير ، فإن ما أوحاه فى الموضعين معنى مجرداً ، لكن القرآن بواسطة الملك ووحى إلهام ، والإلهام بغير واسطة ، وما ارتفعت فيه الوسائط فهو أشرف .

ولما أصلت الجهمية هذا الأصل وبنوا عليه وجعلوا تكليم الرب تعالى للرسل والملائكة هو مجرد إلقاء المعانى صار خلق من متعبديهم ومتصوفيهم يدعون أنهم يخاطبون وأن الله يكلمهم كما كلم موسى بن عمران ، ويزعمون أن التحديث الذى يكون للأولياء مثل تكليم الله لموسى بن عمران . إذ ليس هناك غير مجرد الإلهام ، وبعضهم يقول إن الله خاطبنى من لسان هذا الآدمى ، وخاطب موسى من الشجرة ، والآدمى أكمل من الشجرة ، وبعض متأخريهم صرح بأن الله خلق تلك المعانى فى قلب الرسول ، وخلق العبارة الدالة عليها فى لسانه ، فعاد القرآن إلى عبارة مخلوقة دالة على معنى مخلوق فى قلب الرسول .

ويعجب هذا القائل من نصب الخلاف بينهم وبين المعتزلة وقال : ما نثبته نحن من المعنى القائم بالنفس فهو من جنس العلم والإرادة ، والمعتزلة لا تنازعنا فى ذلك ، غاية ما فى الباب إنا نحن نسميه كلاماً وهم يسمونه علماً وإرادة . وأما هذا النظم العربى الذى هو حروف وكلمات ، وسور وآيات ، فنحن وهم متفقون على أنه مخلوق ، لكن هم يسمونه قرآناً ، ونحن نقول هو عبارة عن القرآن أو حكاية عنه .

فتأمل هذه الأخوة التى بين هؤلاء وبين المعتزلة الذين اتفق السلف

على تكفيرهم ، وأنهم زادوا على المعتزلة فى التعطيل فالمعتزلة قالوا : هـــذا الـكلام العربى هو القرآن حقيقة لا عبارة عنه ، وهو كـلام الله ، وإنه غير مخلوق .

ومن هنا استخف كثير من أتباعهم بالمصحف وجوّزوا دوسه بالأرجل ، لأنه بزعمهم ليس فيه إلا الجلد والورق والزاج والعفص ، والحرمة التى ثبتت له دون الحرمة التى ثبتت لديار ليلى وجدرانها بـكثير فإن تلك الديار حلت فيها ليلى ونزلت بها ، وهذا الجلد والورق إنمـا حل فيه المداد والأشكال المصورة الدالة على عبارة كلام الله المخلوقة .

قال أبو الوفاء بن عقيل فى خطبة كتابه فى القرآن : أما بعد ، فإن سبيل الحق قد عفت آثارها ، وقواعد الدين قد انحط شعارها ، والبدعة قد تضرمت نارها وظهر فى الآفاق شرارها ، وكـــتاب الله عز وجل بين العوام غرض يتنضل ، وعلى ألسنة الطغام بعد الإحترام يبتذل ، وتضرب آياته بآياته جدالا وخصاماً ، تنتهك حرمته لغواً وأثاماً . قد هوّن فى نفوس الجهال بأنواع المحال ، حين قيل ليس فى المصحف إلى الورق والخط المستحدث المخلوق . وإن سلطت عليه النار احترق ، وأشكال فى قرطاس قد لفقت .إزراء بحرمته وإستهانة بقيمته ، وتطفيفاً فى حقوقه ، وجحوداً لفضيلته حتى لو كان القرآن حياً ناطقاً لـكان ذلك متظلما ، ومن هذه البدعة متوجعا متألما . أترى ليس هذا الـكتاب الذى قال الله فيه (وإنه لـكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حـكيم حميد) وقال (إنه لقرآن كريم فى كتاب مـكنون) وقال (والطور وكـتاب مسطور فى رق منشور) أو ليس الحبر والورق قبل ظهور الحروف المكتوبة لا يمنع من مسه المحدثون . وإذا ظهرت الحروف المـكتوبة صار (لا يمسه إلا المطهرون) أليس هذا الـكتاب الذى قال فيه صاحب الشريعة تنزيلا وتجليلا « لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم » أليس الله تعالى يقول فى كتابه (يايحيى خذ الكتاب بقوة) وقال فى حق موسى (وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل

شيء نخذها بقوة) أترى من القوة تهوينها عند المكلفين ، والإزدراء بها عند المتخلفين . ويخرفون للعوام عبارة يتوقون بها إنكارهم ويدفنون فيها معنى لو فهمه الناس لعجلوا بوارهم ، ويقولون تلاوة ومتلو وقراءة ومقروء ، وكتابة ومكتوب . هذه الكتابة معلومة فأين المكتوب ؟ وهذه التلاوة مسموعة فأين المتلو ؟ يقولون القرآن عندنا قديم قائم بذاته سبحانه ، وإنما هى زخارف لبسوا بها ضلالتهم ، وإلا فالقرآن مخلوق عندهم لا محالة . فقد انكشف للعلماء منهم هذه المقالة يقدمون رجلا نحو الاعتزال فلا يتجاسرون، ويؤخرون أخرى نحو أصحاب الحديث ليستتروا فلا يتظاهرون . إن قلنا لهم ما مذهبكم فى القرآن ؟ قالوا قديم غير مخلوق ، وإن قلنا فما القرآن أليس هو السور المسورة والآيات المسطرة فى الصحف المطهرة . أليس هو المحفوظ فى صدور الحافظين . أليس هو المسموع من ألسنة التالين ؟ قالوا إنما هو حكايته وما أشرتم إليه عبارته ، وأما القرآن فهو قائم فى نفس الحق غير ظاهر فى إحساس الخلق فانظروا معاشر المسلمين إلى مقالة المعتزلة كيف جاءوا بها فى صورة أخرى .

ثم ساق الكلام فى بيان أن القرآن اسم لهذا الكتاب العربى الذى نزل به جبرائيل من رب العالمين على قلب رسوله ﷺ وأجراه على لسانه . وأن الله تعالى تكلم به حقاً فسمعه منه جبرائيل . فأداه إلى رسوله فأداه الرسول ﷺ إلى الأمة .

فصل

قال شيخ الإسلام : أول ما ظهر إنكار أن الله سبحانه يتكلم بصوت فى أثناء المئة الثالثة ، فإنه لما ظهرت الجهمية المعطلة فى إمارة أبى العباس المأمون وأدخلته فى آرائها بعد أن كانوا أذلاء مقموعين ، وهؤلاء كان عندهم أن الله لا يتكلم أصلا بحرف ولا صوت ولا معنى ولا يرى ، ولا هو مستو على عرشه ، ولا علم ولا حياة ولا إرادة ولا حكمة تقوم به فلما وقعت المحنة وثبت

الله خلفاء الرسل وورثة الأنبياء على ماورثوه عن الأنبياء والمرسلين . وعلموا أن باطل أولئك هو نفاق مشتق من أقوال المشركين والصابئين الذين هم أعداء الرسل وسوس الملك . وظهر للأمة سوء مذاهب الجهمية وما فيها من التعطيل ظهر حينئذ عبد الله بن سعيد بن كلاب البصرى وأثبت الصفات موافقة لأهل السنة ، ونفى عنها الخلق رداً على الجهمية والمعتزلة . ولم يفهم لنفى الخلق عنها معنى إلا كونها قديمة قائمة بذاته سبحانه . فأثبت قدم العلم والسمع والبصر والكلام وغيرها ، ورأى أن القديم لا يتصور أن يكون حروفاً وأصواتاً لما فيها من التعاقب وسبق بعضها بعضا . فجعل كلام الله القديم الذى ليس بمخلوق هو مجرد معنى أو معان محصورة ، وسلك طريقة خالف فيها المعتزلة . ولم يوافق فيها أهل الحديث فى كل ما هم عليه . فلزم من ذلك أن يقول إن الله لم يتكلم بصوت وحرف وتبعه طائفة من الناس .

وأنكر ذلك الإمام أحمد وأصحابه كلهم . والبخارى صاحب الصحيح . فقال عبد الله بن أحمد فى كتاب السنة : قلت لأبى : يا أبت إن قوماً يقولون إن الله لم يتكلم بصوت، فقال يا بنى هؤلاء الجهمية إنما يدورون على التعطيل يريدون أن يلبسوا على الناس بلى تكلم بصوت .

ثم قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربى حدثنا الأعمش حدثنا مسلم بن صبيح عن مسروق عن عبد الله قال : إذا تكلم الله بالوحى سمع صوته أهل السماء كجر السلسلة على الصفا . وصرح البخارى بأن الله يتكلم بحرف وصوت ، وذكر فى كتابه الصحيح حديث جابر « يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب » فاحتج به فى الباب وإن ذكره تعليقاً . وذكر عن مسروق عن ابن مسعود : إذا تكلم الله بالوحى سمع أهل السموات شيئاً فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق من ربهم ونادوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق .

وكذلك ابن القاسم صاحب مالك صرح فى رسالته فى السنة : إن الله يتكلم بصوت وهذا لفظه قال : والإيمان بأن الله كلم موسى بن عمران بصوت سمعه

موسى من الله تعالى لا من غيره ، فمن قال غير هذا أو شكّ فقد كفر ، حكى ذلك ابن شكر في الرد على الجهمية عنه .

وكذلك أبو الحسن بن سالم شيخ سهل بن عبد الله التسترى صرح بذلك ، وكان الحارث المحاسبي ينكر أولا أن الله يتكلم بصوت ثم رجع عن ذلك ، وحكى عنه الكلاباذى فى كتاب (التعرف لمذهب التصوف) أنه كان يقول : إن الله يتكلم بصوت ، وهذا آخر قوله كما ذكره معمر بن زياد الأصبهانى فى أخبار الصوفية أن الحارث كان يقول : إن الله يتكلم بلا صوت ثم رجع عن ذلك .

وكذلك قال إمام الأئمة محمد بن خزيمة وأبو نصر السجزى وشيخ الإسلام الانصارى وأبو عمر الطلمنكى ، كلهم يصرح أن الله تعالى يتكلم بصوت . والبخارى فى كتاب خلق الأفعال .

فصل

منشأ النزاع بين الطوائف أن الرب تعالى هل يتكلم بمشيئته أم كلامه بغير مشيئته على قولين . فقالت طائفة : كلامه بغير مشيئته واختياره ، ثم انقسم هؤلاء أربع فرق . قالت فرقة : هو فيض فاض منه بواسطة العقل الفعال على نفس شريفة فتكلمت به كما يقول ابن سينا وأتباعه وينسبونه إلى أرسطو .

وفرقة قالت : بل هو معنى قائم بذات الرب تعالى هو به متكلم ، وهو قول الكلابية ومن تبعهم . وانقسم هؤلاء فرقتين . فرقة قالت : هو معان متعددة فى أنفسها أمر ونهى وخبر واستخبار ، ومعنى جامع لهذه الأربعة . وفرقة قالت : بل هو معنى واحد بالعين لا ينقسم ولا يتبعض .

وفرقة قالت : كلامه هو هذه الحروف والأصوات ، خلقها خارجة عن ذاته ، فصار بها متكلماً . وهذا قول المعتزلة وهو فى الأصل قول الجهمية تلقاه عنهم أهل الاعتزال فنسب إليهم .

وفرقة قالت : يتكلم بقدرته ومشيئته كلاماً قائماً بذاته سبحانه كما يقوم به

سائر أفعاله لكنه حادث النوع . وعندهم أنه صار متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً كما قاله من لم يصفهم من المتكلمين أنه صار فاعلا بعد أن لم يكن ، فقول هؤلاء في الفعل المتصل كقول أولئك في الفعل المنفصل . وهذا قول الكرامية .

وفرقة قالت : يتكلم بمشيئته ، وكلامه سبحانه هو الذى يتكلم به الناس كله حقه وباطله وصدقه وكذبه ، كما يقوله طوائف الاتحادية .

وقال أهل الحديث والسنة : إنه لم يزل سبحانه متكلماً إذا شاء ويتكلم بمشيئته ولم تتجدد له هذه الصفة ، بل كونه متكلماً بمشيئته هو من لوازم ذاته المقدسة ، وهو بائن عن خلقه بذاته وصفاته وكلامه ، ليس متحداً بهم ولا حالا فيهم .

واختلفت الفرق هل يسمع كلام الله على الحقيقة ؟ فقالت فرقة : لا يسمع كلامه على الحقيقة إنما يسمع حكايته والعبارة عنه ، وهذا قول الكلابية ومن تبعهم . وقالت بقية الطوائف بل يسمع كلامه حقيقة ، ثم اختلفوا فقالت فرقة يسمعه كل أحد من الله ، وهذا قول الاتحادية . وقالت فرقة : بل لا يسمع إلا من غيره ، وعندهم أن موسى لم يسمع كلام الله منه ، فهذا قول الجهمية والمعتزلة .

وقال أهل السنة والحديث يسمع كلامه سبحانه منه تارة بلا واسطة كما سمعه موسى وجبرائيل وغيره ، وكما يكلم عباده يوم القيامة ، ويكلم أهل الجنة ، ويكلم الأنبياء في الموقف ، ويسمع من المبلغ عنه كما سمع الأنبياء الوحى من جبرائيل تبليغاً عنه ، وكما سمع الصحابة القرآن من الرسول ﷺ عن الله ، فسمعوا كلام الله بواسطة المبلغ ، وكذلك نسمع نحن بواسطة التالى .

فإذا قيل : المسموع مخلوق أم غير مخلوق؟ قيل إن أردت المسموع عن الله فهو كلامه غير مخلوق ، وإن أردت المسموع من المبلغ ففيه تفصيل ، فإن سألت عن الصوت الذى روى به كلام الله فهو مخلوق ، وإن سألت عن الكلام المؤدى بالصوت فهو غير مخلوق ، والذين قالوا إن الله يتكلم بصوت أربع فرق:

فرقة قالت : يتكلم بصوت مخلوق منفصل عنه ، وهم المعتزلة .

وفرقة قالت : يتكلم بصوت قديم لم يزل ولا يزال ، وهم السالمية والاقترانية .

وفرقة قالت : يتكلم بصوت حادث فى ذاته بعد أن لم يكن ، وهم الكرامية .

وقال أهل السنة والحديث : لم يزل الله متكلما بصوته إذا شاء .

والذين قالوا لا يتكلم بصوت فرقتان : أصحاب الفيض ، والقائلون إن الكلام معنى قائم بالنفس .

واختلفت الطوائف فى مسمى الكلام ، فقالت طائفة هو حقيقة فى المعنى ، مجاز فى اللفظ ، وهذا قول الأشعرى ؛ وقالت طائفة هو حقيقة فى الألفاظ ، مجاز فى المعنى ، وهذا قول المعتزلة ، وقالت طائفة : بل هو حقيقة فى اللفظ والمعنى ، فإطلاقه على اللفظ وحده حقيقة ، وعلى المعنى وحده حقيقة ، وهذا قول أبى المعالى الجوينى وغيره .

وقالت طائفة : بل الكلام حقيقة فى الأمرين على سبيل الجمع ، فكل منهما جزء مسماه فدلالته عليهما بطريق المطابقة ، ودلالته على كل واحد منهما بمفرده بطريق التضمن ، وهذا قول أكثر العقلاء ، فإنما استحق الاسم للفظه ومعناه ، كما أن الإنسان إنما استحق اسم الإنسان لجسمه ونفسه ، فمجموعهما هو الإنسان .

وقالت طائفة : بل هو حقيقة فى النفس ، مجاز فى البدن . وعكس ذلك طائفة . وقالت طائفة : يطلق على كل منهما إنه إنسان بطريق الاشتراك .

والتحقيق أنه اسم لهذه الذات المركبة من النفس والبدن ، فهذا اختلافهم فى الناطق ونطقه .

فصل

واتفقوا على أنه يمكن أن يوجد صوت بلا حرف ، واختلفوا هل يمكن وجود حرف نطق بلا صوت ؟ على القولين ، وهى مسئلة فقهية أصولية يبنى عليها أن كل موضع اعتبر فيه النطق هل يشترط أن يسمع نفسه أو يكون

بحيث لا يسمعها ، فشرط ذلك أصحاب الشافعي والمتأخرون من أصحاب أحمد به ولم يشترطه أصحاب أبي حنيفة ، وهذا أقوى ، فإن حركة اللسان تميز الحروف بعضها من بعض وإن لم يكن هناك صوت ،وقد قال تعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) فدل على أن تحريك اللسان بحروفه مقدور داخل تحت النهى .

فصل

فى الاحتجاج بالأحاديث النبوية على الصفات المقدسة العلية ، وكسر طاغوت أهل التعطيل الذين قالوا : لا يحتج بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء من صفات ذى الجلال والإكرام .

قالوا : الأخبار قسمان ، متواتر وآحاد ، فالمتواتر وإن كان قطعى السند لكنه غير قطعى الدلالة ، فإن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين ، وبهذا قدحوا فى دلالة القرآن على الصفات ، والآحاد لا تفيد العلم . فسدّوا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأحالوا الناس على قضايا وهمية ومقدمات خيالية سموها قواطع عقلية ، وبراهين نقلية ، وهى فى التحقيق (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب) .

ومن العجب أنهم قدموها على نصوص الوحى وعزلوا لأجلها النصوص . والكلام على ذلك فى عشر مقامات .

(أحدها) فى بيان إفادة النصوص الدلالة القاطعة على مراد المتكلم ، وقد تقدم إشباع الكلام فى ذلك .

(الثانى) أن هذه الأخبار التى زعموا أنها آحاد موافقة للقرآن مفسرة له مفصلة لما أجمله وموافقة للمتواتر منها .

(الثالث) بيان وجوب تلقيها بالقبول .

(الرابع) إفادتها للعلم واليقين .

(الخامس) بيان أنها لو لم تفد اليقين ، فأقل درجاتها أن تفيد الظن الراجح ، ولا يمتنع إثبات بعض الصفات والأفعال به .

(السادس) إن الظن الحاصل بها أقوى من الجزم المسند إلى تلك القضايا الوهمية الخيالية .

(السابع) بيان أن كون الشيء قطعياً أو ظنياً أمر نسبي إضافي لا يجب الاشتراك فيه ، فهذه الأخبار تفيد العلم عند من له عناية بمعرفة ما جاء به الرسول ﷺ ، ومعرفة أحواله ودعوته على التفصيل دون غيرهم .

(الثامن) بيان الإجماع المعلوم على قبولها وإثبات الصفات بها .

(التاسع) بيان أن قولهم خبر الواحد لا يفيد العلم ، قضية كاذبة باتفاق العقلاء إن أخذت عامة كلية ، وإن أخذت خاصة جزئية لم تقدح في الاستدلال بجملة أخبار الآحاد على الصفات .

(العاشر) جواز الشهادة لله سبحانه بما دلت عليه هذه الأخبار ، والشهادة على رسوله ﷺ أنه أخبر بها عن الله .

أما المقام الأول فقد تقدم تقريره . وأما المقام الثاني ، فنقول هذه الأخبار الصحيحة في هذا الباب يوافقها القرآن ، ويدل على مثل ما دلت عليه ، فهي مع القرآن بمنزلة الآية مع الآية والحديث مع الحديث المتفقين ، وهما كما قال النجاشي في القرآن : إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة ، ومعلوم أن مطابقة هذه الأخبار للقرآن وموافقتها له أعظم من مطابقة التوراة القرآن .

فلما كانت الشهادة بأن هذه الأخبار والقرآن يخرجان من مشكاة واحدة فنحن نشهد الله على ذلك شهادة على القطع والبت ، إذ شهد خصومنا شهادة الزور أنها تخالف العقل وما يضرها أن تخالف تلك العقول المنكوسة إذا وافقت الكتاب وفطرة الله التي فطر عباده عليها والعقول المؤيدة بنور الوحي وكذلك شهادة ورقة بن نوفل بموافقة القرآن لما جاء به موسى .

فإذا كان في القرآن أن لله علماً وقدرة ، فذكرنا قول النبي ﷺ « اللهم

إنى أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك ، وكذلك قوله فى الحديث الآخر « اللهم إنى أسألك بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق ، كان هذان الخبران مع القرآن بمنزلة الآية مع الآية . وكذلك قوله فى الحديث لأهل الجنة « أحل عليكم رضوانى ، وقوله فى حديث الشفاعة « إن ربى غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ، وأحاديث: إن الله يحب كذا ويكره كذا ، وأحاديث إن الله يعجب من كذا ، وأحاديث ذكر المشيئة ، وأحاديث الكلام والتكلم ، وأحاديث الرؤية والتجلى وأحاديث الوجه وأحاديث اليدين وأحاديث المجىء والنزول والإتيان ، وأحاديث علو الرب على عرشه واستوائه عليه وفوقيته ، وحديث ندائه بالصوت وقربه من داعيه وعابديه ، وغير ذلك من الأحاديث الموافقة للقرآن ، كان قول المبطل : هذه الآحاد لا تفيد العلم ، بمنزلة قول من قال فى قصص القرآن إنها لا تفيد العلم .

وهكذا قال المبطلون سواء وإن اختلفت جهة إبطال العلم عندهم من نصوص الوحى ، فنصوص القرآن عندهم لا تفيد علماً من جهة الدلالة ، وهذه لا تفيد علماً من هذه الجهة ومن جهة السند ، وهذا إبطال لدين الإسلام رأساً ، بل ذكر هذه الأحاديث بمنزلة ذكر أخبار المعاد والجنة والنار التى شهدت بما شهد به القرآن ، وبمنزلة الأخبار الواردة فى قصص الأولين وأخبار الأنبياء الموافقة لما فى القرآن .

ومن هذا أخبار الأحاديث الصحيحة المروية فى أسباب نزول القرآن وبيان المراد منه ، فإنها تشهد باتفاق القرآن والحديث ، فهذه الأحاديث تقرر نصوص القرآن وتكشف معانيها كشفاً مفصلا ، وتقرب المراد وتدفع عنه الاحتمالات ، وتفسر المجمل منه وتبينه وتوضحه لتقوم حجة الله به ، ويعلم أن الرسول بين ما أنزل إليه من ربه ، وأنه بلغ ألفاظه ومعانيه بلاغاً مبيناً حصل به العلم اليقينى ، بلاغاً أقام الحجة ، وقطع المعذرة وأوجب العلم ، وبينه أحسن البيان وأوضحه .

ولهذا كان أئمة السلف وأتباعهم يذكرون الآيات فى هذا الباب ، ثم يتبعونها

بالأحاديث الموافقة لها ، كما فعل البخارى ومن قبله ومن بعده من المصنفين فى السنة ، فإن الامام أحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهما يحتجون على صحة ما تضمنته أحاديث النزول والرؤية والتكليم والوجه واليدين والإتيان والمجيء بما فى القرآن ، ويثبتون اتفاق دلالة القرآن والسنة عليها ، وأنهما من مشكاة واحدة ولا ينكر ذلك من له أدنى معرفة وإيمان . وإنما يحسن الاستدلال على معانى القرآن بما رواه الثقات عن الرسول ﷺ ورثة الأنبياء ، ثم يتبعون ذلك بما قاله الصحابة والتابعون أئمة الهدى .

وهل يخفى على ذى عقل سليم أن تفسير القرآن بهذه الطريق خير مما هو مأخوذ عن أئمة الضلال وشيوخ التجهم والاعتزال كالمريسى والجبائى والنظام والعلاف وأضرابهم من أهل التفرق والاختلاف الذين أحدثوا فى الإسلام ضلالات وبدعاً ، وفرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، وتقطعوا أمرهم بينهم كل حزب بما لديهم فرحون .

فإذا لم يجز تفسير القرآن وإثبات ما دل عليه ، وحصول العلم اليقين بسنن رسول الله ﷺ الصحيحة الثابتة . وكلام الصحابة وتابعيهم ، أفيجوز أن يرجع فى معانى القرآن إلى تحريفات جهم وشيعته ، وتأويلات العلاف والنظام والجبائى والمريسى وعبد الجبار وأتباعهم من كل أعمى أعجمى القلب واللسان ، بعيد عن السنة والقرآن ، مغمور عند أهل العلم والإيمان ؟

فإذا كانت أخبار رسول الله ﷺ لا تفيد علماً ، فجميع ما يذكره هؤلاء من اللغة والشعر الذى يحرفون به القرآن والسنن أولى وأحرى أن لا يفيد علماً ولا ظناً .

فمن المعلوم بالضرورة أن المجازات والاستعارات والتأويلات التى استفادوها من اللغة والشعر الذى لم ينقله إلا الآحاد ، دون ما يستفاد من نقل أهل الحديث ، وعلمنا بمراد هذا الناظم والناثر من كلامه ، دون علمنا بمراد الله ورسوله والصحابة من كلامهم بكثير . فإذا كان هذا دون كلام الله ورسوله فى النقل والدلالة لم يكن حمل معانى القرآن عليه بأولى من حملها على معنى الحديث

الآثار ، وإذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بمعناه إلا من جهة نقل الشعر وغرائب اللغة ووحشيها، وأفهام الجهمية والمعطلة ، لا من طريق نقل الأحاديث والآثار تعطلت دلالة الكتاب والسنة ، وسقط الاستدلال بهما ، وحصلت لنا الحوالة على أفراخ المجوس وورثة الصابئين وتلامذة الفلاسفة وأوقاح المعتزلة .

ثم لو ثبت بنقل العدل عن العدل أن الشاعر والناثر أرادا ذلك المعنى بهذا اللفظ لم يكن إثبات اللغة بمجرد هذا الاستعمال أولى من إثباتها بالاستعمال المنقول عن رسول الله ﷺ وأصحابه ، ولا أولى من استعمال القرآن المطرد فى نظائر ذلك اللفظ ، فإن اللفظ فى القرآن يكون له نظائر يعرف معناه باطراد ذلك المعنى فى تلك النظائر وعموم المعنى لموارد استعمال ذلك اللفظ ، ولهذا تسمى تلك الألفاظ والنظائر ، وفيها صنفت كتب الوجوه والنظائر ، فالوجوه الألفاظ المشتركة ، والنظائر الألفاظ المتواطئة (الأول) فيما اتفق لفظه واختلف معناه (والثانى) فيما اتفق لفظه ومعناه .

فحمل كلام الله سبحانه على ما يؤخذ من النظائر فى كلامه وكلام رسوله وكلام أصحابه الذين كانوا يتخاطبون بلغته ، والتابعين الذين أخذوا عنهم أولى من حمل معانيه على ما يؤخذ من كلام بعض الشعراء والأعراب ، فالاحتمال يتطرق إلى فهم كلام الله ورسوله والصحابة كما يتطرق إلى فهم كلام أولئك فى نظمهم ونثرهم ، فما يقدر من احتمال مجاز وإضمار واشتراك وغيره فتطرقه إلى كلامهم أكثر . وهذا كله على طريق النزول وإلا فالأمر فوق ذلك ، وهذا يتبين بطريقين :

(أحدهما) بيان استقامة هذه الطريق .

(الثانى) بيان أنه لا طريق يقوم مقامها .

فأما المقام الأول فبيانه من وجوه (أحدها) أن النبى ﷺ بين لأصحابه القرآن لفظه ومعناه ، فبلغهم معانيه كما بلغهم ألفاظه ، ولا يحصل البيان والبلاغ المقصود إلا بذلك قال تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقال (هذا بيان للناس) وقال تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) وقال

تعالى (فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون) وقال تعالى (كتاب فصلت آياته) أى بينت وأزيل عنها الإجمال ، فلو كانت آياته مجملة لم تكن قد فصلت . وقال تعالى (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وهذا يتضمن بلاغ المعنى وأنه فى أعلى درجات البيان .

فمن قال إنه لم يبلغ الأمة معانى كلامه وكلام ربه بلاغاً مبيناً ، بل بلغهم ألفاظه ، وأحالهم فى فهم معانيه على ما يذكره هؤلاء ، لم يكن قد شهد له بالبلاغ . وهذا هو حقيقة قولهم حتى أن منهم من يصرح به ويقول : إن المصلحة كانت فى كتمان معانى هذه الألفاظ ، وعدم تبليغها للأمة ، إما لمصلحة الجمهور ، ولكونهم لا يفهمون المعانى إلا فى قوالب الحسيات وضرب الأمثال ، وإما لينال الكادحون ثواب كدحهم فى استنباط معانيها واستخراج تأويلاتها من وحشى اللغات وغرائب الأشعار ، ويغوصون بأفكارهم الدقيقة على صرفها عن حقائقها ما أمكنهم .

وأما أهل العلم والإيمان فيشهدون له بما شهد الله به وشهدت به ملائكته وخيار القرون أنه بلغ البلاغ المبين القاطع للعذر المقيم للحجة ، الموجب للعلم واليقين لفظاً ومعنى والجزم بتبليغه معانى القرآن والسنة كالجزم بتبليغه الألفاظ ، بل أعظم من ذلك ، لأن ألفاظ القرآن والسنة إنما يحفظها خواص أمته . وأما المعانى التى بلغها فإنه يشترك فى العلم بها العامة والخاصة .

ولما كان بالمجمع الأعظم الذى لم يجمع لأحد مثله قبله ولا بعده ، فى اليوم الأعظم فى المكان الأعظم ، قال لهم : أنتم مسئولون عنى فما أنتم قائلون ؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت . ورفع أصبعه الكريمة إلى السماء رافعاً لها إلى من هو فوقها وفوق كل شىء قائلا « اللهم اشهد » فكأنا شهدنا تلك الأصبع الكريمة وهى مرفوعة إلى الله ، وذلك اللسان الكريم وهو يقول « اللهم اشهد » ونشهد أنه بلغ البلاغ المبين وأدى رسالة ربه كما أمر ونصح أمته به النصيحة ، وكشف لهم طرائق الهدى : وأوضح لهم معالم الدين ، وتركهم

على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، فلا يحتاج مع كشفه وبيانه إلى تنطع المتنطعين. فالحمد لله الذى أغنانا بوحيه ورسوله عن تكلفات المتكلفين .

قال أبو عبد الرحمن السلمى أحد أكابر التابعين الذين أخذوا القرآن ومعانيه عن مثل عبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وتلك الطبقة ، حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل ، فتعلمنا القرآن والعلم والعمل .

فالصحابة أخذوا عن رسول الله ﷺ ألفاظ القرآن ومعانيه ، بل كانت عنايتهم بأخذ المعانى أعظم من عنايتهم بالألفاظ ، يأخذون المعانى أولا ، ثم يأخذون الألفاظ ليضبطوا بها المعانى حتى لا تشذ عنهم .

قال حبيب بن عبد الله البجلى وعبد الله بن عمر : تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيماناً .

فإذا كان الصحابة تلقوا عن نبيهم معانى القرآن كما تلقوا عنه ألفاظه لم يحتاجوا بعد ذلك إلى لغة أحد ، فنقل معانى القرآن عنهم كنقل ألفاظه سواء ، ولا يقدح فى ذلك تنازع بعضهم فى بعض معانيه كما وقع من تنازعهم فى بعض حروفه وتنازعهم فى بعض السنة لخفاء ذلك على بعضهم ، فإنه ليس كل فرد منهم تلقى من نفس الرسول صلى الله عليه وسلم بلا واسطة جميع القرآن والسنة ، بل كان بعضهم يأخذ عن بعض ويشهد بعضهم فى غيبة بعض ، وينسى هذا بعض ما حفظه صاحبه . قال البراء بن عازب : ليس كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن كان لا يكذب بعضنا بعضا .

الوجه الثانى : أن الله سبحانه أنزل على نبيه الحكمة كما أنزل عليه القرآن وامتن بذلك على المؤمنين ، والحكمة هى السنة كما قال غير واحد من السلف ، وهو كما قالوا فإن الله تعالى قال (واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله

والحكمة) فنوّع المتلو إلى نوعين آيات وهي القرآن ، وحكمة وهي السنة ، والمراد بالسنة ما أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى القرآن كما قال صلى الله عليه وسلم « ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا إنه مثل القرآن وأكثر » .

وقال الأوزاعي عن حسان بن عطية كان جبرائيل ينزل بالقرآن والسنة ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن . فهذه الأخبار التي زعم هؤلاء أنه لا يستفاد منها علم ، نزل بها جبرائيل من عند الله عز وجل كما نزل بالقرآن « وقال إسماعيل بن عبد الله : ينبغي لها أن تحفظ على رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها بمنزلة القرآن .

الوجه الثالث : أن الرجل لو قرأ بعض مصنفات الناس في النحو والطب أو غيرهما أو قصيدة من الشعر ، كان من أحرص الناس على فهم معنى ذلك وكان من أثقل الأمور عليه قراءة كلام لا يفهمه ، فإذا كان السابقون يعلمون أن هذا كتاب الله وكلامه الذي أنزله إليهم وهداهم به وأمرهم باتباعه ، فكيف لا يكونون أحرص الناس على فهمه ومعرفة معناه من جهة العادة العامة والعادة الخاصة ، ولم يكن للصحابة كتاب يدرسونه وكلام محفوظ يتفقهون فيه إلا القرآن وما سمعوه من نبيهم صلى الله عليه وسلم ولم يكونوا إذا جلسوا يتذاكرون إلا في ذلك .

قال البخاري : كان الصحابة إذا جلسوا يتذاكرون كتاب ربهم وسنة نبيهم ، ولم يكن بينهم رأي ولا قياس ، ولم يكن الأمر بينهم كما هو في المتأخرين : قوم يقرءون القرآن ولا يفهمونه ، وآخرون يتفقهون في كلام غيرهم ويدرسونه ، وآخرون يشتغلون في علوم أخر وصنعة اصطلاحية ، بل كان القرآن عندهم هو العلم الذي يعتنون به حفظا وفهما وعملا وتفقها ، وكانوا أحرص الناس على ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم ، وهو يعلم تأويله ويبلغهم إياه كما يبلغهم لفظه .

فمن الممتنع أن يكونوا يرجعون إلى غيره في ذلك ، ومن الممتنع أن لا تتحرك

نفوسهم لمعرفته ، ومن الممتنع أن لا يعلمهم إياه وهم أحرص الناس على كل سبب ينال به العلم والهدى ، وهو أحرص الناس على تعليمهم وهدايتهم ، بل كان أحرص الناس على هداية الكفار كما قال تعالى (إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدى من يضل) وكان أعلم الناس بتفاصيل الأسماء والصفات وحقائقها ، وكان أفصح الناس فى التعبير عنها وإيضاحها وكشفها بكل طريق كما يفعله بإشارته وحاله كما فى الصحيح عن عمر قال : رأيت رسول الله ﷺ وهو يقول « يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى » وجعل رسول الله ﷺ يقبض يده ويبسطها يحكى ربه تبارك وتعالى ، تحقيقاً لإثبات اليد وصفة القبض والبسط ، لا تشبيهاً وتمثيلا .

وقال سعيد بن جبير : سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً) فوضع إبهامه على أذنه والتى تليها على عينه وقال هكذا سمعت رسول الله ﷺ يقرؤها ويضع أصبعه ، رواه أبو داود وغيره . وفى حديث ابن مسعود عن النبى ﷺ « آخر من يدخل الجنة رجل » فذكر الحديث وفيه قالوا لِمَ ضحكت يا رسول الله ؟ قال « لضحك الرب منه حتى قال أتهزأ بى وأنت رب العالمين » .

وفى حديث عبيد الله بن مقسم أنه رأى ابن عمر حين حكى رسول الله ﷺ قال « يأخذ الله سمواته وأرضه بيده فيقول أنا الله فيقبض أصابعه ويبسطها » وفى لفظ : فرفع رسول الله ﷺ يده يحكى ربه .

وفى حديث نافع عن ابن عمر يرفعه « يأخذ الله السموات والأرض فيدحو بها كما يدحى بالكرة » ما زال يقولها حتى رجف به المنبر .

وقال ابن وهب حدثنا أسامة بن زيد عن أبى حازم عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان على المنبر يخطب فقال « يأخذ الله سمواته وأرضه فيجعلها فى كفه ثم يقول بهما هكذا كما يقول الغلام بالكرة : أنا الله الواحد العزيز » .

وفى الباب حديث أبى الضحى عن ابن عباس : مرّ يهودى فقال :

يا أبا القاسم ، ما تقول إذا وضع الجبار السماء على هذه ، والأرض على ذه . الحديث .

وفى حديث النبي ﷺ « والذى نفسى بيده لقلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن إذا شاء قال به هكذا ، وأومأ بيده ، وإذا شاء قال به هكذا ، وأومأ بيده .

وفى حديث ثابت عن أنس عن النبي ﷺ (فلما تجلى ربه للجبل) وأشار أنس بطرف إصبعه على أول بنان من الخنصر ، وكذلك أشار ثابت ، فقال له حميد ما تريد بهذا يا أبا محمد ؟ فرفع ثابت يده فضرب بها صدره ضربة شديدة وقال من أنت يا حميد ؟ يحدثنى أنس عن النبي ﷺ وتقول أنت ماتريد بهذا؟ ورواه عبد الله بن أحمد حدثنى أبى قال حدثنا معاذ فذكره ، قال أحمد : يعنى إنما أخرج طرف الخنصر وأراناه معاذ . وقال أبو هريرة : قال رسول الله ﷺ « سألت ربى الشفاعة لأمتى فقال : لك سبعون ألفاً بغير حساب . قلت رب زدنى . قال فإن لك هكذا وهكذا ، وحثى بين يديه وعن يمينه وعن شماله » .

وقال أبو سعيد الخدرى عن النبي ﷺ « تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم بيده خبزته فى السفر نزلا لأهل الجنة » ومن هذا حديث الأطيط . وقوله « إن كرسيه وسع السموات والأرض ، وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه قدر أربع أصابع ، وإن له أطيطاً كأطيط الرحل إذا ركب من ثقله » وقال عمر بن الخطاب : إذا جلس الرب عز وجل على الكرسى سمع له أطيط كأطيط الرحل الجديد ، فاقشعر رجل عند وكيع وهو يرويه فغضب وقال : أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث ولا ينكرونها .

ومن ذلك قوله « إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر صحواً ليس دونه سحاب » تحقيقاً لثبوت الرؤية ونفياً لاحتمال ما يوهم خلافها ، فأتى بغاية البيان والإيضاح . وكذلك قوله ﷺ « لله أشد فرحاً بتوبة عبده من

أحدكم أضل راحلته بأرض دوية مهلكة عليها طعامه وشرابه فطلبها حتى يئس منها ، فاضطجع فى أصل شجرة فرأى راحلته عليها طعامه وشرابه ، فقام فأخذها فجعل يقول من شدة الفرح : اللهم أنت عبدى وأنا ربك ، أخطأ من شدة الفرح ، هذه ألفاظ رسول الله ﷺ ثم قال « كيف ترون فرح هذا براحلته ؟ » قالوا عظيما يا رسول الله . قال « فو الله لله أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا براحلته » .

فهذا الكشف والبيان والإيضاح لا مزيد عليه تقرير لثبوت هذه الصفة ، ونفى الإجمال والاحتمال عنها .

وكذلك قوله فى حديث النداء « فيناديهم بصوت » فذكر الصوت تحقيقاً لصفة النداء وتقريراً ، ولو لم يذكره لدل عليه لفظ النداء ، كما لو قيل : يعلم بعلم ويقدر بقدرة ويبصر ببصر ، وهذا ونحوه إنما يراد به تحقيق الصفة وإثباتها ، لا تشبيه الموصوف وتمثيله ، كما أن قوله (ليس كمثله شىء) إنما سيق لإثبات الصفات وعظمتها لا لنفيها كما قال عثمان بن سعيد الدارمى فى قوله (ليس كمثله شىء) قال معناه هو أحسن الأشياء وأجملها . وقالت الجهمية : معناه ليس هناك شىء .

ومن هذا حديث الصورة وقوله « خلق آدم على صورة الرحمن » لم يرد به تشبيه الرب وتمثيله بالمخلوق . وإنما أراد به تحقيق الوجه وإثبات السمع والبصر والكلام صفة ومحلا ، والله أعلم .

الوجه الرابع : أنهم كانوا يسألونه عما يشكل عليهم من الصفات فيجيبهم بتقريرها ، لا بالمجاز والتأويل الباطل ، كما سأله أبو رزين العقيلى عن صفة الضحك لما قال « ينظر إليكم أزلين مشفقين فيظل يضحك يعلم أن فرجكم قريب » ، فتعجب أبو رزين من ضحك الرب تعالى وقال : يا رسول الله أو يضحك الرب ؟ فقال رسول الله ﷺ نعم فقال : لن نعدم من رب يضحك خيراً . والجهمى لو سئل عن ذلك لقال لا يجوز عليه الضحك كما لا يجوز عليه الاستواء والنزول والإتيان والمجىء .

وكذلك لما أخبرهم رسول الله عن رؤية الرب تعالى فهموا منها رؤية العيان لا مزيد العلم ، كما استشكل بعضهم ذلك وقال : يا رسول الله كيف يسع الخلائق وهو واحد ونحن كثير ؟ وهذا السائل أبو رزين أيضاً ، فقرر رسول الله ﷺ فهمه وقال : سأخبرك بمثل ذلك فى آلاء الله ، أليس كلكم يرى القمر مخلياً به ؟ قال بلى ، قال فالله أكبر ، وهذا يدل على أن القوم إنما أحيلوا فى إثبات ذلك على مادل عليه اللفظ وعلى ما بينه لهم من أنزل عليه الوحى لا على رأى جهم وجعد ، والنظام والعلاف والمريسى وتلامذتهم ، ولا على غير ما يتبادر إلى أفهامهم من لغاتهم وخطابهم ، كان يقرر لهم ذلك ويقربه من أفهامهم بالأمثال والمقاييس العقلية تقريراً لحقيقة الصفة .

الوجه الخامس : إن الصحابة قد سمعوا من النبى ﷺ من الأحاديث الكثيرة ، ورأوا منه من الأحوال المشاهدة ، وعلموا بقلوبهم من مقاصده ودعوته ما يوجب فهم ما أراد بكلامه ما يتعذر على من بعدهم مساواتهم فيه ، فليس من سمع وعلم ورأى حال المتكلم ، كمن كان غائباً لم ير ولم يسمع ، أو سمع وعلم بواسطة أو وسائط كثيرة ، وإذا كان للصحابة من ذلك ما ليس لمن بعدهم كان الرجوع إليهم فى ذلك دون غيرهم متعيناً قطعاً .

ولهذا قال الإمام أحمد : أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ ، ولهذا كان اعتقاد الفرقة الناجية هو ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، كما شهد لهم رسول الله ﷺ بذلك فى قوله « من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابى ، فثبت بهذه الوجوه القاطعة عند أهل البصائر ، وإن كانت دون الظنية عند عمى القلوب : أن الرجوع إليهم فى تفسير القرآن الذى هو تأويله الصحيح المبين لمراد الله هو الطريق المستقيم ، ولهذا نص الإمام أحمد على أنه يرجع إلى الواحد من الصحابة فى تفسير القرآن إذا لم يخالفه غيره منهم ، ثم من أصحابه من يقول هذا قول واحد ، وإن كان فى الرجوع فى الفتيا والأحكام إليه روايتان ، ومنهم من يقول : الخلاف فى الموضعين واحد ، وطائفة من أهل الحديث يجعلون تفسيره فى حكم الحديث المرفوع .

قال أبو عبد الله الحاكم فى مستدركه : تفسير الصحابى عندنا فى حكم المرفوع .

ثم من المعلوم أن التابعين بإحسان أخذوا ذلك عن الصحابة وتلقوه منهم ولم يعدلوا عما بلغهم إياه الصحابة ، فإذا كان ذلك يوجب الرجوع إلى الصحابة والتابعين ، فكيف بالأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله ﷺ .

وأما الطريق الثانى فمن وجوه (أحـــدها) أن من لم يرجع إلى الصحابة والتابعين فى نقل معانى القرآن كما يرجع إليهم فى نقل حروفه ، وإلى لغتهم وعادتهم فى خطابهم ، فلا بد أن يرجع فى ذلك إلى لغة مأخوذة من غيرهم ، لأن فهم الكلام موقوف على معرفة اللغة ، وههنا خمس درجات .

(الدرجة الأولى) أن يباشر عرباً غيرهم فيسمع لغتهم ويعرف مقاصدهم ويقيس معانى ألفاظ القرآن على معانى تلك الألفاظ ، وهـذا إنما يستقيم إذا سلم اللفظ فى الموضعين من احتمال المعانى المختلفة ، وأن يكون المراد من أحد المتكلمين به مثل المراد به من المتكلم الآخر ، وغايته فيه القياس ، وهو موقوف على اتحاد المعنيين فى الكلامين .

ومن المعلوم أن جنس ما دل عليه القرآن ليس من جنس ما يتخاطب به الناس وإن كان بينهما قدر مشترك ، فإن الرسول جاءهم بمعان غيبية لم يكونوا يعرفونها ، وأمرهم بأفعال لم يكونوا يعرفونها ، فإذا عبر عنها بلغتهم كان بين معناه وبين معانى تلك الألفاظ قدر مشترك ، ولم تكن مساوية لها ، بل تلك الزيادة التى هى من خصائص النبوة لا تعرف إلا منه ، ولهذا يسمى كثير من الناس هـذه الألفاظ حقائق عقلية شرعية باعتبار أن تلك الخصائص داخلة فى مسماها ، وهى لا تعلم إلا بالشرع ، وبعضهم يجعلها مجازات لغوية لأجل تلك العلاقة التى بين تلك الخصائص وبين المعانى اللغوية ، وبعضهم يجعلها متواطئة باعتبار القدر المشترك بينهما ، وإن كان الشرع خصصها ببعض محالها ، كما يقع التخصيص لغة وعرفاً فالتخصيص يكون لغوياً تارة وعرفياً تارة ، فهى لم تنقل عن معانيها اللغوية بالكلية ، ولم تبق على ما هى عليه فى أصل الوضع ،

بل خصت تخصيصاً شرعياً ببعض مواردها ، كما خص بعض الألفاظ تخصيصاً عرفياً ببعض موارده ، ولا يسمى مثل هذا نقلا ولا اشتراكاً ولا مجازاً ، وإن سمى بذلك ، فليس الشأن فى التسمية ويعود النزاع لفظياً .

(الدرجة الثانية) أن يسمع اللغة ممن نقل الألفاظ عن العرب نظما ونثراً وكل ما يعترى نقل الحديث من الآفات فهو هنا أكثر ، وهذا أمر معلوم لمن كان خبيراً بالواقع فيرد على نقل اللغة ومعرفة مراد المتكلم من ألفاظها أكثر مما يرد على نقل الحديث ومعرفة مراد الرسول به ، لأن الهمم والدواعى توفرت على نقل كلام الله سبحانه ورسوله وفهم معانيه ما لم تتوفر على كلام غيره وفهم معانيه ، مع تكفل الله سبحانه بحفظه وبيانه .

(الدرجة الثالثة) أن يسمع اللغة ممن سمع الألفاظ وذكر أنه فهم معناها من العرب كالأصمعى وابن الأعرابى وأبى عمرو بن العلاء ونحوهم ممن سمع من الأعراب ، ومن هذا الباب كتب اللغة التى يذكرون فيها معانى كلام العرب ، ومعلوم أن هذا يرد عليه أكثر مما يرد على من سمع الكلام النبوى من صاحبه وقال إنه فهم معناه وبيّنه لنا بعبارته .

(الدرجة الرابعة) أن ينقل إليه كلام هؤلاء الذين ذكروا أنهم سمعوا كلام العرب ، ومن المعلوم أنه يرد على هذا من الأسئلة أكثر مما يرد على نقل الحديث ومعناه .

(الدرجة الخامسة) أن اللغة بقياس نحوى أو تصريفى قد يدخله تخصيص لمعارض راجح ، وقد يكون فيه فرق لم يتفطن له واضع القياس القانونى ، ومعلوم أن الذى يرد على هذا أكثر من الذى يرد على من ذكر قبله .

وإذا كان الأمر كذلك : فمن لم يأخذ معانى الكتاب والسنة من الصحابة والتابعين ومن أخذ عنهم لم يكن له طريق أصلا إلا ما ذكرناه من هذه الطرق التى يرد عليها أضعاف ما يرد على هذه الطريق ، ولا يجوز ترجيح تلك الطرق عليها فيلزمه أحد أمرين : إما أن يستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير ،

ويعدل عن الطريق التى فيها من العلوم اليقينية والأمور الإيمانية ما لا يوجد فى غيرها ، إلى ما هو دونها فى ذلك كله ، بل يستبدل باليقين شكا ، وبالظن الراجح وهماً ، وبالإيمان كفراً ، وبالهدى ضلالا ، وبالعلم جهالة وبالبيان عياً ، وبالعدل ظلماً ، وبالصدق كذباً ، ويحمل كلام الله ورسوله على مجازه تحريفاً للكلم عن مواضعه ، ويسميه تأويلا لتقبله النفوس الجاهلة بحقائق الإيمان والقرآن ، وإما أن يعرض عن ذلك كله ، ولا يجعل للقرآن مفهوماً ، وقد أنزله تعالى بياناً وهدى وشفاء لما فى الصدور .

قال تعالى فى أصحاب الطريقين (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) ثم قال فى أهل الطريق الثانى (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون) ثم قال فى المصنفين الذين يصنفون ما لا يعلم أن الرسول قاله وجاء به بل يعلم أن الرسول جاء بخلافه (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله) الآية .

فهذه الطريق المذمومة التى سلكها علماء اليهود ، وقد سلكها أشباههم من هذه الأمة تحقيقاً لقول الصادق المصدوق « لتأخذن أمتى مأخذ الأمم قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع » وفى لفظ آخر « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة » وكثير من هؤلاء الأشباه يحرفون كلام الله ويكتمونه ، لئلا يحتج به عليهم فى خلاف أهوائهم ، فتارة يغل كتب الآثار التى فيها كلام رسول الله ﷺ وكلام أصحابه والتابعين وأئمة السنة ويمنع من إظهارها . وربما أعدمها ، وربما عاقب من كتبها أو وجدها عنده كما شاهدناه منهم عياناً ، وكثير من هؤلاء يمنع من تبليغ الأحاديث النبوية وتفسير القرآن بالآثار والأخبار ، حتى إذا جاءت تفاسير الجهمية والمعتزلة ونحوهم بالغ فى مدحها وقال : إن التحقيق فيها ، وما لم يمكنهم منعه من الكتاب والسنة وكتمانه سطوا عليه بالتحريف وتأولوه على غير تأويله ، ثم يعتمدون على آثار موضوعة مكذوبة على رسول الله ﷺ وأصحابه موافقة لأهوائهم وبدعهم ، فيقولون هذا من عند الله ،

ويحتجون به ويضعون قواعد ابتدعوها وآراء اخترعوها ، ويسمونها أصل الدين وهي أضر شيء على الدين .

فصل

قال البخاري : سمعت الحميدي يقول : كنا عند الشافعي فأتاه رجل فسأله عن مسئلة فقال : قضى رسول الله ﷺ كذا وكذا ، فقال الرجل للشافعي ما تقول أنت ؟ فقال : سبحان الله تراني في كنيسة ، تراني في بيعة ، ترى على وسطي زناراً ، أقول قضى رسول الله ﷺ كذا وكذا ، وأنت تقول لي ما تقول أنت ؟

وقال المزني وحرملة عن الشافعي : إذا وجدتم سنة رسول الله ﷺ فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى أحد .

وقال الربيع عن الشافعي : ليس لأحد قول مع سنة سنها رسول الله ﷺ قال الربيع : وسمعته روى حديثاً فقال له رجل : أتأخذ بهذا يا أبا عبد الله ؟ فقال : متى رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً صحيحاً فلم آخذ به فأشهدكم أن عقلي قد ذهب .

وتذاكر الشافعي وإسحاق بمكة وأحمد بن حنبل حاضر ، فقال الشافعي : قال رسول الله ﷺ « وهل ترك لنا عقيل من دار » فقال إسحاق حدثنا يزيد عن الحسن (ح) وأخبرنا أبو نعيم وعبدة عن سفيان عن منصور عن إبراهيم أنهما لم يكونا يريانه - يعني بيع رباع مكة - فقال الشافعي لبعض من عرفه : من هذا ؟ قال إسحاق بن ابراهيم الحنظلي ، فقال الشافعي : أنت الذي يزعم أهل خراسان أنك فقيههم ، ما أحوجني أن يكون غيرك في موضعك ، فكنت آمر بفرك أذنيه ، أقول قال رسول الله ﷺ وتقول أنت : عطاء وطاوس ومنصور عن إبراهيم والحسن ، وهل لأحد مع رسول الله ﷺ قول .

وروينا عن الربيع عن الشافعي قال : لم أسمع أحداً ينسبه عامة إلى علم أو ينسب نفسه إلى علم يخالف في أن الله سبحانه فرض اتباع أثر رسوله والتسليم لحكمه

لأن الله لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه ، وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأن ما سواهما تبع لهما ، وإنما فرض الله علينا وعلى من قبلنا وبعدنا قبول الخبر عن رسول الله ﷺ ولا يختلف فيه أحد أنه فرض وواجب قبول الخبر عن رسول الله ﷺ وقد اتفق المسلمون على أن حب رسول الله ﷺ فرض بل لا يتم الإيمان والإسلام إلا بكونه أحب إلى العبد من نفسه ، فضلا عن غيره ، واتفقوا أن حبه لا يتحقق إلا باتباع آثاره والتسليم لما جاء به والعمل على سنته وترك ما خالف قوله لقوله ، وهاتان مقدمتان برهانيتان لا يحتاجان إلى تقرير .

وقد قال بعض السلف فى قوله عز وجل (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب) قال نزلت فى علماء السوء الذين يفتون الناس بآرائهم ويكفى فى هذا قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) وفرض تحكيمه لم يسقط بموته بل ثابت بعد موته كما كان ثابتاً فى حياته وليس تحكيمه مختصاً بالعمليات دون العلميات كما يقوله أهل الزيغ والالحاد .

وقد افتتح سبحانه هذا الخبر بالقسم المؤكد بالنفى قبله وأقسم على انتفاء الإيمان منهم حتى يحكموا رسوله صلى الله عليه وسلم فى جميع ما تنازعوا فيه من دقيق الدين وجليله وفروعه وأصوله ثم لم يكتف منهم بهذا التحكيم حتى ينتفى الحرج وهو الضيق مما حكم به فتنشرح صدورهم لقبول حكمه انشراحا لا يبقى معه حرج ثم يسلموا تسليما أى ينقادوا انقياداً لحكمه .

والله يشهد ورسوله وملائكته والمؤمنون أن من قال أدلة القرآن والسنة لا تفيد اليقين وأن أحاديث الأسماء والصفات أخبار آحاد لا تفيد العلم بمعزل عن هذا التحكيم ، وهو يشهد على نفسه بذلك وقد قال تعالى قبل ذلك (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) الآية وأجمع المسلمون أن الرد إليه هو الرجوع إليه فى حياته والرجوع إلى سنته بعد مماته . واتفقوا إن فرض هذا الرد لم يسقط بموته فإن كان متواتر أخباره وآحادها

لا تفيد علماً ولا يقيناً لم يكن للرد إليه وجه .

ولما أصّل أهل الزيغ والضلال هذا الأصل ردوا ما تنازع فيه الناس من هذا الباب إلى منطق اليونان ، وخيالات الأذهان ، ووحى الشيطان ، ورأى فلان وفلان ، وهؤلاء يتناولهم قوله سبحانه (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيداً) والطاغوت اسم لكل ما تعدى حده وتجاوز طوره ، ومعلوم إن هذا الذى يتحاكم إليه أهل الزيغ حده أن يكون محكوما عليه لا حاكما .

ثم أخبر تعالى عن حال هؤلاء المتحاكمين إلى غير ما جاء به رسوله ﷺ فقال (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) فجعل الإعراض عما جاء به الرسول والالتفات إلى غيره هو حقيقة النفاق كما أن حقيقة الإيمان هو تحكيمه وارتفاع الحرج عن الصدور بحكمه والتسليم لما حكم به رضى واختيارا ومحبة ، فهذا حقيقة الإيمان ، وذلك الإعراض حقيقة النفاق .

ثم أخبر سبحانه عن عقوبة المعرضين عن التحاكم إليه الراضين بحكم الغير من خلقه فى قوله (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً) فأخبر أن هذا الإعراض عن التحاكم إليه سبب لأن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم كما قال فى الآية الأخرى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وقال فى المتولين عن حكمه (فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم) .

قال أبو داود حدثنا حماد بن سلمة عن يعلى بن حكيم عن سعيد بن جبير أنه حدث بحديث فقال له رجل من أهل الكوفة أن الله تعالى يقول فى كتابه كذا وكذا فغضب سعيد وقال لا أراك تعرض فى حديث رسول الله ﷺ ، كان رسول الله ﷺ أعلم بكتاب الله منك .

فإذا كان هذا إنكارهم على من عارض سنة رسول الله ﷺ بالقرآن فماذا تراهم قائلين لمن عارضها بآراء المتكلمين ، ومنطق المتفلسفين وأقيسة المتكلمين ، وخيالات المتصوفين ، وسياسات المعتدين ؟

ولله بلال بن سعد حيث يقول : ثلاث لا يقبل معهن عمل : الشرك ، والكفر ، والرأى . قلت : يا أبا عمرو ما الرأى ؟ قال يترك سنة الله ورسوله ويقول بالرأى .

وقال أبو العالية فى قوله عز وجل (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) قال أخلصوا لله الدين والعمل والدعوة أن جردوا الدعوة إليه وإلى كتابه وسنة رسوله ﷺ فقط لا إلى رأى فلان وقول فلان

وقال سفيان فى قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة) قال يطبع على قلوبهم . وقال الإمام أحمد إنما هى الكفر ، ولقى عبد الله ابن عمر جابر بن زيد فى الطواف فقال له : يا أبا الشعثاء إنك من فقهاء البصرة فلا تفت إلا بقرآن ناطق أو سنة ماضية ، فإنك إن فعلت غير ذلك هلكت وأهلكت .

وقال ابن خزيمة : قلت لأحمد بن نصر وحدث بخبر عن رسول الله ﷺ أما تأخذ به ؟ فقال : أترى على وسطى زناراً . لا تقل لخبر النبى ﷺ أتأخذ به وقل أصحيح هو ذا ؟ فإذا صح الخبر عن رسول الله ﷺ قلت به شئت أم أبيت .

وقال أفلح مولى أم سلمة : إنها كانت تحدث أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر وهى تمتشط ، أيها الناس ، فقالت لماشطتها كفى رأسى ، قالت فديتك إنما يقول أيها الناس ، قالت ويحك أو لسنا من الناس ؟ فكفت رأسها وقامت فى حجرتها فسمعته يقول ، يا أيها الناس بينا أنا على حوضى إذ مر بكم زمراً فتفرقت بكم الطرق فناديتكم ألا هلم إلى الطريق فينادى مناد إنهم قد بدلوا بعدك فأقول ألا سحقاً سحقاً ».

وهــذه الطرق التى تفرقت بهم هى الطرق والمذاهب التى ذهبوا إليها

وأعرضوا عن طريقه ومذهبه ﷺ فلا يجوزون على الطريق التى هو عليها يوم القيامة كما لم يسلكوا الطريق التى كان عليها هو وأصحابه ، وقال عكرمة عن ابن عباس : إياكم والرأى فإن الله رد على الملائكة الرأى وقال (إنى أعلم ما لا تعلمون) وقال لنبيه ﷺ (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) ولم يقل بما رأيت .

وقال بعض العلماء : ما أخرج آدم من الجنة إلا بتقديم الرأى على النص ، وما لعن إبليس وغضب عليه إلا بتقديم الرأى على النص ، ولا هلكت أمة من الأمم إلا بتقديم آرائها على الوحى ، ولا تفرقت الأمة فرقاً وكانوا شيعاً إلا بتقديم آرائهم على النصوص ، وقد قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : يا أيها الناس اتهموا الرأى على الدين فلقد رأيتنى أرد أمر رسول الله ﷺ برأى اجتهاداً والله ما آلو عن الحق وذلك يوم أبى جندل ، والكتاب بين يدى رسول الله ﷺ وبين أهل مكة ، فقال رسول الله ﷺ اكتب : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقال بل تكتب كما نكتب باسمك اللهم ، فرضى رسول الله ﷺ وأبيت عليه حتى قال رسول الله ﷺ ، ترانى أرضى وتأبى ، وقال ابن عباس فى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله) قال لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة .

فصل

وأما المقام الرابع وهو إفادتها للعلم واليقين فنقول وبالله التوفيق : الأخبار المقبولة فى باب الأمور الخبرية العلمية أربعة أقسام (أحدها) متواتر لفظاً ومعنى (والثانى) أخبار متواترة معنى وإن لم تتواتر بلفظ واحد (الثالث) أخبار مستفيضة متلقاة بالقبول بين الأمة (الرابع) أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهى إلى رسول الله ﷺ .

فأما القسمان الأولان فكالأخبار الواردة فى عذاب القبر والشفاعة والحوض ورؤية الرب تعالى وتكليمه عباده يوم القيامة ، وأحاديث علوه

فوق سمواته على عرشه ، وأحاديث إثبات العرش ، والأحاديث الواردة فى إثبات المعاد والجنة والنار ونحو ذلك مما يعلم بالاضطرار أن الرسول جاء بها كما يعلم بالاضطرار أنه جاء بالتوحيد وفرائض الإسلام وأركانه ، وجاء بإثبات الصفات للرب تبارك وتعالى ، فإنه ما من باب من هذه الأبواب إلا وقد تواتر فيه المعنى المقصود عن النبى ﷺ تواتراً معنوياً لنقل ذلك عنه بعبارات متنوعة من وجوه متعددة يمتنع فى مثلها فى العادة التواطؤ على الكذب عمداً أو سهواً ، وإذا كانت العادة العامة والخاصة المعهودة من حال سلف الأمة وخلفها تمنع التواطؤ على الاتفاق على الكذب فى هذه الأخبار ، ويمتنع فى العادة وقوع الغلط فيها ، أفادت العلم اليقين .

ثم للناس فى حصول العلم بها طريقان (أحدهما) أنه ضرورى (والثانى) أنه نظرى ، فأصحاب الضرورة يستدلون بحصول العلم لهم ضرورة على حصول التواتر الموجب له . وأصحاب النظر يعكسون الأمر ويقولون نحن نستدل بتواتر المخبرين على إفادة العلم .

والطريق الأول أعلى التقديرين ، فكل عالم بهذه الأحاديث وطرقها ونقلها وتعددها يعلم علماً يقيناً لا شك فيه بل يجد نفسه مضطرة إلى ثبوتها أولا وثبوت مخبرها ثانياً ، ولا يمكنه دفع هذين العلمين عن نفسه (العلم الأول) ينشأ من جهة معرفته بطريق الأحاديث وتعددها وتباين طرقها واختلاف مخارجها ، وامتناع التواطؤ زماناً ومكاناً على وضعها (والعلم الثانى) ينشأ من جهة إيمانه بالرسالة ، وأن الرسول صادق فيما يخبر به .

وهذا عند أهل الحديث أعظم من علم الأطباء بوجود بقراط وجالينوس فإنهما من أفاضل الأطباء ، وأعظم من علم النحاة بوجود سيبويه والخليل والفراء وعلمهم بالعربية ، ولكن أهل الكلام وأتباعهم فى غاية قلة المعرفة بالحديث وعدم الاعتناء به ، وكثير منهم بل أفضلهم عند أصحابه لا يعتقد أنه روى فى الباب الذى يتكلم فيه عن النبى ﷺ شيئاً أو يظن أن المروى فيه حديث أو حديثان كما تجده لأكابر شيوخ المعتزلة كأبى الحسين البصرى يعتقد

أنه ليس فى الرؤية إلا حديث واحد وهو حديث جرير ، ولم يعلم أنه فيها ما يقارب ثلاثين حديثاً ، وقد ذكرناها فى كتاب صفة الجنة « حادى الأرواح » .

فإنكار هؤلاء لما علمه أهل الوراثة النبوية من كلام نبيهم أقبح من إنكار ما هو مشهور من مذاهب الأئمة عند أتباعهم وما يعلم أن كثيراً من الناس قد تطرق سمعه هذه الأحاديث ولا تفيده علماً ، لأنه لم تجتمع طرقها وتعددها واختلاف مخارجها من قبله ، فإذا اتفق له إعراض عنها أو نفرة عن روايتها ، وإحسان ظن بمن قال بخلافها أو تعارض خيال شيطانى يقوم بقلبه ، فهناك يكون الأمر كما قال تعالى (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقر ، وهو عليهم عمى ، أولئك ينادون من مكان بعيد)

فلو كانت أضعاف ذلك لم تحصل لهم إيماناً ولا علماً وحصول العلم فى القلب بموجب التواتر مثل الشبع والرى ونحوهما ، وكل واحد من الأخبار يفيد قدراً من العلم ، فإذا تعددت الأخبار وقويت أفادت العلم ، إما للكثرة وإما للقوة وإما لمجموعهما ، كما يحصل الشبع إما بكثرة أو بقوة المأكول وإما لمجموعهما .

والعلم بمخبر الخبر لا يكون بمجرد سماع حروفه بل بفهم معناه مع سماع لفظه ، فإذا اجتمع فى قلب المستمع لهذه الأخبار : العلم بطريقها ومعرفة حال رواتها وفهم معناه ، حصل له العلم الضرورى الذى لا يمكنه رفعه ، ولهذا كان جميع أئمـــة الحديث الذين لهم لسان صدق فى الأمة قاطعين بمضمون هذه الأحاديث ، شاهدين بها على رسول الله ﷺ جازمين بأن من كذب بها أو أنكر مضمونها فهو كافر ، مع علم من له اطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقاً وأمانة وديانة وأوفرهم عقولا وأشدهم تحفظاً وتحرياً للصدق ومجانبة للكذب ، وأن أحداً منهم لا يحابى فى ذلك أباه ولا إبنه ، ولا شيخه ولا صديقه ، وأنهم حرروا الرواية عن رسول الله ﷺ تحريراً لم يبلغه أحد سواهم ، لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء ، وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم ، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ ،

حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء ، وأخبر برضاه عنهم ، واختياره لهم واتخاذه إياهم شهداء على الأمم يوم القيامة .

ومن تأمل ذلك أفاده علماً ضرورياً بما ينقلونه عن نبيهم أعظم من كل علم ينقله كل طائفة عن صاحبه ، وهذا أمر وجداني عندهم لا يمكنكم جحده بل هو بمنزلة ما تحسونه من الألم واللذة والحب والبغض ، حتى أنهم يشهدون بذلك ويحلفون عليه ويباهلون من خالفهم عليه .

وقول هؤلاء القادحين في أخباره وسننه يجوز أن يكون رواة هذه الأخبار كاذبين أو غالطين ، بمنزلة قول أعدائه يجوز أن يكون الذى جاءه به شيطان كاذب .

وكل أحد يعلم أن أهل الحديث أصدق الطوائف كما قال عبد الله بن المبارك : وجدت الدين لأهل الحديث ، والكلام المعتزلة ، والكذب للرافضة ، والحيل لأهل الرأى ، وسوء الرأى التدبير لآل أبى فلان .

وإذا كان أهل الحديث عالمين بأن رسول الله ﷺ قال هذه الأخبار وحدث بها فى الأماكن والأوقات المتعددة ، وعلمهم بذلك ضرورى ، لم يكن قول من لا عناية له بالسنة والحديث ، وأن هذه أخبار آحاد لا تفيد العلم — مقبولا عليهم ، فإنهم يدعون العلم الضرورى . وخصومهم إما أن ينكروا حصوله لأنفسهم أو لأهل الحديث ، فإن أنكروا حصوله لأنفسهم لم يقدح ذلك فى حصوله لغيرهم ، وإن أنكروا حصوله لأهل الحديث كانوا مكابرين لهم على ما يعلمونه من نفوسهم بمنزلة من يكابر غيره على ما يجده فى نفسه من فرحه وألمه ، وخوفه وحبه ، والمناظرة إذا انتهت إلى هذا الحد لم يبق فيها فائدة ، وينبغى العدول إلى ما أمر الله به رسوله من المباهلة ، قال تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) .

فصل

خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه ، فتارة يجزم بكذبه لقيام دليل كذبه وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنياً ، وتارة يتوقف فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه إذا لم يقم دليل أحدهما ، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به ، وتارة يجزم بصدقه جزماً لا يبقى معه شك ، فليس خبر كل واحد يفيد العلم ولا الظن ، ولا يجوز أن ينفى عن خبر الواحد مطلقاً أنه يحصل العلم ، فلا وجه لإقامة الدليل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم وإلا اجتمع النقيضان ، بل نقول خبر الواحد يفيد العلم فى مواضع :

(أحدها) خبر من قام الدليل القطعى على صدقه ، وهو خبر الواحد القهار جل وعلا وخبر رسوله فى كل ما يخبر به .

(الثانى) خبر الواحد بحضرة الرسول ﷺ وهو يصدقه كخبر الحبر الذى أخبر بحضرة رسول الله ﷺ « إن الله يضع السموات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع » فضحك رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقاً له ، وكخبر من أخبره أنه رأى الشد مثل البرد المحبر فقال وقد رأيته» ومن هذا ترتيبه ﷺ على خبر المخبر له مقتضاه كغزو من أخبره بنقض قوم العهد وخبر من أخبره عن رجل أنه شتمه ونال من عرضه فأمر بقتله .

فهذا تصديق للمخبر بالفعل ، وقد كان ﷺ يقطع بصدق أصحابه كما قطع بصدق تميم الدارى لما أخبره بقصة الدجال . وروى ذلك عنه على المنبر ، ولم يقل أخبرنى جبريل عن الله ، بل قال « حدثنى تميم الدارى » ومن له أدنى معرفة بالسنة يرى هذا كثيراً فيما يجزم بصدق أصحابه ، ويرتب على أخبارهم مقتضاها من المحاربة والمسالمة والقتل والقتال .

ونحن نشهد بالله ولله شهادة على البت والقطع ، لا نمترى فيها ولا نشك على صدقهم ونجزم به جزماً ضرورياً لا يمكننا دفعه عن نفوسنا ، ومن هذا

أنه كان يجزم بصدقهم فيما يخبرونه به من رؤيا المنام ، ويجزم لهم بتأويلها ويقول إنها رؤيا حق ، وأثنى الله تعالى عليه بذلك فى قوله (ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) وأثنى عليه ومدحه بتصديقه لمن أخبره من المؤمنين .

ومن هذا إخبار الصحابة بعضهم بعضاً فإنهم كانوا يجزمون بما يحدث به أحدهم عن رسول الله ﷺ ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله ﷺ خبرك خبر واحد لا يفيد العلم حتى يتواتر ، وتوقف من توقف منهم حتى عضده آخر منهم لا يدل على رد خبر الواحد عن كونه خبر واحد ، وإنما كان يستثبت أحياناً نادرة جداً إذا استخبر .

ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بعدهم يشكون فيما يخبر به أبو بكر الصديق عن رسول الله ﷺ ولا عمر ولا عثمان ولا على ولا عبد الله ابن مسعود وأبىّ بن كعب وأبو ذر ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وعبد الله ابن عمر وأمثالهم من الصحابة ، بل كانوا لا يشكون فى خبر أبى هريرة مع مع تفرده بكثير من الحديث ، ولم يقل له أحد منهم يوماً واحداً من الدهر : خبرك خبر واحد لا يفيـــد العلم ، وكان حديث رسول الله ﷺ أجلّ فى صدورهم من أن يقابل بذلك ، وكان المخبر لهم أجلّ فى أعينهم وأصدق عندهم من أن يقولوا له مثل ذلك .

وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثاً عن رسول الله ﷺ فى الصفات تلقاه بالقبول واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين كما اعتقد رؤية الرب وتكليمه ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذى يسمعه البعيد كما يسمعه القريب ، ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة ، وضحكه وفرحه وإمساك سمواته على إصبع من أصابع يده ، وإثبات القدم له .

من سمع هذه الأحاديث ممن حدث بها عن رسول الله ﷺ أو عن صاحب اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق ، ولم يرتب فيها حتى إنهم ربما تثبتوا فى بعض أحاديث الأحكام حتى يستظهروا بآخر كما استظهر عمر

رضي الله عنه برواية أبي سعيد الخدري على خبر أبي موسى ، وكما استظهر أبو بكر رضي الله عنه برواية محمد بن مسلمة على رواية المغيرة بن شعبة في توريث الجدة ، ولم يطلب أحد منهم الاستظهار في رواية أحاديث الصفات البتة بل كانوا أعظم مبادرة إلى قبولها وتصديقها والجزم بمقتضاها ، وإثبات الصفات بها من الخبر لهم بها عن رسول الله ﷺ . ومن له أدنى إلمام بالسنة والتفات إليها يعلم ذلك ، ولولا وضوح الأمر في ذلك لذكرنا أكثر من مائة موضع .

فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام ، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمة ، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء ، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم .

فمن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم ونص عليه الحسين بن علي الكرابيسي والحارث بن أسد المحاسبي .

قال ابن خواز منداد في كتاب أصول الفقه — وقد ذكر خبر الواحد الذي لم يروه إلا الواحد والإثنان ، ويقع بهذا الضرب أيضاً العلم الضروري نص على ذلك مالك . وقال أحمد في حديث الرؤية : نعلم أنها حق ، ونقطع على العلم بها ، وكذلك روى المروذي قال : قلت لأبي عبد الله : ههنا إثنان يقولان إن الخبر يوجب عملا ولا يوجب علماً فعابه ، وقال لا أدري ما هذا .

وقال القاضي : وظاهر هذا إنه يسوى بين العلم والعمل .

وقال القاضي في أول المخبر : خبر الواحد يوجب العلم إذا صح سنده ولم تختلف الرواية فيه وتلقته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنه يوجب العلم وإن لم تتلقه بالقبول ، قال : والمذهب على ما حكيت لا غير .

فقد صرح بأن هذا هو المذهب ، ونص في رواية أحمد بن الحسين الترمذي يحتج على الخبر عن رسول الله ﷺ ، وعنه رواية أخرى تدل على أن خبر

الواحد لا يفيد العلم ، فإنه قال فى رواية المروذى : إذا جاء الحديث عن رسول الله ﷺ بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض عملت به ودنت الله به ، ولا أشهد أن رسول الله ﷺ قال ذلك . وسيأتى الكلام على معنى هذه الرواية إن شاء الله تعالى .

وقال ابن أبى يونس فى أول الإرشاد : وخبر الواحد يوجب العلم والعمل جميعاً ، ونص القاضى أبو يعلى على هذا القول فى الكفاية .

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى كتبه الأصول كالتبصرة وشرح اللمع وغيرهما وهذا لفظه فى الشرح : وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض ، ولم يحك فيه نزاعا بين أصحاب الشافعى ، وحكى هذا القول القاضى عبدالوهاب من المالكية عن جماعة من الفقهاء ، وصرحت الحنفية فى كتبهم بأن الخبر المستفيض يوجب العلم ، ومثلوه بقول النبى ﷺ : لا وصية لوارث ، قالوا مع أنه إنما روى من طريق الآحاد (قالوا) ونحوه حديث ابن مسعود فى المتبايعين إذا اختلفا إن القول قول البائع أو يترادان (قالوا) ونحوه حديث عبد الرحمن بن عوف فى أخذ الجزية من المجوس (قالوا) وكذلك حديث المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة فى إعطاء الجدة السدس ، قد اتفق السلف والخلف على استعمال حكم هذه الأخبار حين سمعوها ، فدل ذلك من أمرها على صحة مخرجها وسلامتها ، وإن قد خالف فيها قوم فإنها عندنا شذوذ ولا يعتد بهم فى الإجماع .

(قال) وإنما قلنا ما كان هذا سبيله من الأخبار فإنه يوجب العلم بصحة مخبره من قبل إنا إذا وجدنا السلف قد اتفقوا على قبول خبر هذا وصفه من غير تثبت فيه ولا معارضة بالأصول أو بخبر مثله مع علمنا بمذاهبهم فى قبول الأخبار والنظر فيها وعرضها على الأصول ، دلنا ذلك من أمورهم على أنهم لم يصيروا إلى حكمه إلا من حيث ثبوت عندهم صحته واستقامته ، فأوجب لنا العلم بصحته ، هذا لفظ أبى بكر الرازى فى كتابه أصول الفقه .

ومن المعلوم لكل ذى حس سليم وعقل مستقيم استفاضه أحاديث الرؤية والنداء

والنزول والتكليم وغيرها من الصفات ، وتلقى الأمة لها بالقبول أعظم بكثير من استفاضة حديث اختلاف المتبايعين ، وحديث لا وصية لوارث ، وحديث فرض الجدة ؛ بل لا نسبة بين استفاضة أحاديث الصفات واستفاضة هذه الأحاديث فهل يسوغ لعاقل أن يقول إن هذه توجب العلم وتلك لا توجبه ، إلا أن يكون مباهتاً .

وقد صرح الشافعى فى كتبه بأن خبر الواحد يفيد العلم ، نص على ذلك صريحاً فى كتابه اختلاف مالك ، ونصره فى الرسالة المصرية على أنه لا يوجب العلم الذى يوجبه نص الكتاب والخبر المتواتر ، ونحن نذكر لفظه فى الكتابين.

قال فى الرسالة : «أما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذى قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملا للتأويل ، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد ، فالحجة فيه عندى أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوصاً منه كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول لا أن ذلك إحاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله ﷺ ولو شك فى هذا شاك لم نقل له تب ، وقلنا ليس لك إن كنت عالماً أن تشك كما ليس لك إلا أن تقضى بشهادة العدول وإن أمكن فيهم الغلط ، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولى ما غاب عنك من ذلك . ا هـ

فهذا نصه فى خبر يحتمل التأويل ليس معه غير كونه خبر واحد ، وهذا لا تنازع فيه فإنه يحتمل سنداً ومتناً ، وكلامنا فى أخبار تلقيت بالقبول واشتهرت فى الأمة وصرح بها الواحد بحضرة الجمع ، ولم ينكره منهم منكر ، بل قبله السامع وأثبت به صفة الرب تعالى ، وأنكر على من نفاها ، كما أنكر جميع أئمة الإسلام على من نفى صفات الرب الخبرية ونسبوه إلى البدعة .

وأما ما ذكره فى كتابه الأخير فقال : فقلت له — يعنى من يناظره — أرأيت إن قال لك قائل : أتهم جميع ما رويت عمن رويته عنه ، فإنى أخاف غلط كل محدث عنهم عمن حدث عنه إذا روى عن النبى ﷺ خلافه ، فلا يجوز أن يتهم حديث أهل الثقة ، قلت فهل رواه أحد منهم إلا واحد عن واحد ؟ قال لا ،

قلت وما رواه عن النبي ﷺ واحد عن واحد ، قال نعم، قلت : فإنما علمنا أن النبي ﷺ قاله بصدق المحدث عندنا وعلمنا أن من سمينا قوله بحديث الواحد ، قال نعم ، قلت وعلمنا بأن النبي ﷺ قاله علمنا بأن من سميناه قاله ، قال نعم ، قلت فإذا استوى العلمان من خبر الصادق فأولى بنا أن نصير إليه الخبر عن رسول الله ﷺ أن نأخذ به أو الخبر عمن دونه ، قال بل الخبر عن رسول الله ﷺ إن ثبت . قلت ثبوتهما واحد ، قال فالخبر عن رسول الله ﷺ أولى بنا أن نصير إليه ، وإن أدخلتم على المخبرين عنه أنه يمكن فيهم الغلط دخل عليكم في كل حديث روى مخالف الحديث الذى جاء عن رسول الله ﷺ ، فإن قلت نثبت بخبر الصادقين فما ثبت عن النبي ﷺ أولى عندنا أن يؤخذ به .

فقد نص كما ترى بأنه إذا رواه واحد عن واحد عن النبي ﷺ يعلم أن النبي ﷺ قاله بصدق الراوى عندنا ولا يناقض ، هذا نصه فى الرسالة ، فإنه إنما نفى هناك أن يكون العلم المستفاد منه مساوياً للعلم المستفاد من نص الكتاب وخبر التواتر ، وهذا حق فإن العلم يتفاوت فى القوة والضعف ، وقد قال القاضى فى رواية حنبل عن أحمد فى أحاديث الرؤية : نؤمن بها ونعلم أنها حق ، قال فقطع على العلم بها ، وذهب إلى ظاهر هذا الكلام جماعة من أصحابنا ، وقالوا خبر الواحد إن كان شرعياً أوجب العلم ، قال وهذا محمول عندي على وجه صحيح من كلام أحمد ، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال لا من جهة الضرورة .

والاستدلال يوجب العلم من أربعة أوجه :

(أحدها) أن تتلقاه الأمة بقبول ، فيدل ذلك على أنه حق ، لأن الأمة لا تجتمع على خطأ ، وإن قبول الأمة يدل على أن الحجة قد قامت عندهم بصحته ، لأن العادة أن خبر الواحد الذى لم تقم به الحجة لا تجتمع الأمة على قبوله ، وإنما يقبله قوم ويرده قوم (والثانى) خبر النبي ﷺ وهو واحد فيقطع بصدقه ، لأن الدليل قد دل على عصمته (الثالث) أن يخبر الواحد ويدعى أنه سمعه من رسول الله ﷺ فلا ننكره ، ويدل على أنه حق أن النبي ﷺ

لا يقر على الكذب (الرابع) أن يخبر الواحد ويدعى على عدد كثير أنهم سمعوه منه ، فلا ينكره منهم أحد ، فيدل على أنه صدق ، لأنه لو كان كذباً لم تتفق دواعيهم على السكوت عن تكذيبه ، والعلم الواقع عن ذلك كله مكتسب ، لأنه واقع عن نظر واستدلال .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : قلت حصره لأخبار الآحاد الموجبة للعلم ليس بجامع لأن مما يوجب العلم ما تلقاه الرسول أيضاً بالقبول ، كإخباره عن تميم الدارى وبما أخبر به مصدقاً له فيه (ومنها) إخبار شخصين عن قصة يعلم أنهما لم يتواطآ عليها ويبعد فى العادة الاتفاق على الكذب فيها والخطأ وغير ذلك .

قلت : أخبار الآحاد الموجبة للعلم لا تنحصر ، بل يجد المخبر علماً لا يشك فيه بكثير منها ، كما إذا أخبره من لم يجرب عليه كذباً قط أنه شاهده ، فإنه يجزم به جزماً ضرورياً أو يقارب الضرورة ، وكما إذا أخبر بخبر عليه فى الإخبار به ضرر ، فأخبر به تديناً وخشية لله تعالى ، كما إذا أتى بنفسه اختياراً وأخبر عن نفسه بحد ارتكبه يطلب تطهيره منه بالحد ، أو أقر على نفسه بحق ادعى به عليه حيث لا بينة ولا يمين يطلب منه ، ولا مخافة تلحقه فى الإنكار ، أو أخبر المفتى بأمر فعله ليحصل له المخرج منه ، أو أخبر الطبيب بألم يجده يطلب زواله إلى أضعاف أضعاف ذلك من الأخبار التى يقطع السامع بصدق المخبر بها ، فكيف ينشرح صدراً وينطلق لساناً بأن خبر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهم إذا قالوا سمعنا رسول الله ﷺ يقول كذا وكذا أنها لا تفيد علماً البتة . سبحانك هذا بهتان عظيم .

ونحن نشهد بالله أن هؤلاء كانوا إذا أخبروا عن رسول الله ﷺ بخبر جزم بصدقهم ، ونشهد بالله أنهم كانوا إذا أخبروا سواهم من الصحابة والتابعين جزم بصدقهم ، بل نشهد بالله أن سالماً ونافعاً وسعيد بن المسيب وأمثالهم بهذه

المنزلة ، بل مالك والأوزاعي والليث ونحوهم كذلك . فلا يقع عندنا ولا عند من عرف القوم الاحتمال فيما يقول فيه مالك سمعت نافعاً يقول سمعت ابن عمر يقول : سمعت النبي ﷺ يقول : ونحن قاطعون بخطأ منازعينا في ذلك .

وقد ذهبت جماعة من أهل الأصول على أن الإجماع إذا انعقد على العمل بخبر الواحد صار كالمتواتر ، حكى ذلك ابن برهان واختار أنه لا يصير كالمتواتر ، وذهب جماعة أيضاً إلى أن الواحد إذا ادعى على جماعة بحضرتهم صدقه فسكتوا صار خبره كالمتواتر ، وقد ذهب جماعة من أصحاب أحمد وغيرهم إلى تكفير من يجحد ما ثبت بخبر الواحد العدل ، والتكفير مذهب إسحق ابن راهويه ، وإنما أتى منكر إفادة خبر الواحد للعلم من جهة القياس الفاسد ، فإنه قاس المخبر عن رسول الله ﷺ بشرع عام للأمة أو بصفة من صفات الرب تعالى على خبر الشاهد على قضية معينة ، وبا بعد ما بينهما فإن المخبر عن رسول الله ﷺ لو قدر أنه كذب عمداً أو خطأ ولم يظهر ما يدل على كذبه لزم من ذلك إضلال الخلق ، إذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول وعملت بموجبه وأثبتت به صفات الرب وأفعاله ، فإن ما يجب قبوله شرعاً من الأخبار لا يكون باطلا في نفس الأمر ، لا سيما إذا قبلته الأمة كلهم ، وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعاً لا يكون إلا حقاً ، فيكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر .

هذا فيما يخبر به عن شرع الرب تعالى وأسمائه وصفاته بخلاف الشهادة المعينة على مشهود عليه معين ، فهذه قد لا يكون مقتضاها ثابتاً في نفس الأمر .

وحرف المسألة أنه لا يجوز أن يكون الخبر الذي تعبد الله به الأمة وتعرف به إليهم على لسان رسوله ﷺ في إثبات أسمائه وصفاته كذباً وباطلا في نفس الأمر ، فإنه من حجج الله على عباده ، وحجج الله لا تكون كذباً وباطلا ، بل لا تكون إلا حقاً في نفس الأمر ، ولا يجوز أن تتكافأ أدلة الحق والباطل ، ولا يجوز أن يكون الكذب على الله وشرعه ودينه مشتبهاً بالوحي الذي أنزله على رسوله وتعبد به خلقه ، بحيث لا يتميز هذا من هذا

فإن الفرق بين الحق والباطل، والصدق والكذب ووحي الشيطان ووحي الملك عن الله أظهر من أن يشتبه أحدهما بالآخر، ألا وقد جعل الله على الحق نوراً كنور الشمس يظهر للبصائر المستنيرة، وألبس الباطل ظلمة كظلمة الليل، وليس بمستنكر أن يشتبه الليل بالنهار على أعمى البصر، كما يشتبه الحق والباطل على أعمى البصيرة.

قال معاذ بن جبل فى قضيته: تلق الحق ممن قاله، فإن على الحق نوراً، ولكن لما اظلمت القلوب وعميت البصائر بالإعراض عما جاء به الرسول ﷺ، وازدادت الظلمة باكتفائها بآراء الرجال، التبس عليها الحق بالباطل، فجوزت على أحاديثه الصحيحة التى رواها أعدل الأمة وأصدقها أن تكون كذباً، وجوزت على الأحاديث الباطلة المكذوبة المختلقة التى توافق أهواءهـا أن أن تكون صدقاً فاحتجت بها.

وسر المسألة أن خبر العدول الثقات الذى أوجب الله تعالى على المسلمين العمل به هل يجوز أن يكون فى نفس الأمر كذباً وخطأ ولا ينصب الله دليلا على ذلك، فمن قال إنه يوجب العلم يقول لا يجوز ذلك، بل متى وجدت الشروط الموجبة للعمل به وجب ثبوت مخبره فى نفس الأمر، وعلى هذا تنازعوا فى كفر تاركه لكونه من الحجج العلمية كما تكلموا فى كفر جاحد الإجماع أن من رد الخبر الصحيح اعتقاداً لغلط الناقل أو كذبه أو لاعتقاد الراد أن المعصوم لا يقول هذا، أو لاعتقاد نسخه ونحوه، فرده اجتهاداً وحرصاً على نصر الحق، فإنه لا يكفر بذلك ولا يفسق فقد رد غير واحد من الصحابة بعض أخبار الآحاد الصحيحة، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس فى إسقاط نفقة المطلقة ثلاثاً، وكما ردت عائشة رضى الله عنها حديث ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله عليه وغير ذلك.

فصل

وأما رواية الأثرم عن أحمد أنه لا يشهد على رسول الله ﷺ بالخبر ويعمل به، فهذه رواية انفرد بها الأثرم، وليست فى مسائله، ولا فى كتاب

السنة ، وإنما حكاها القاضى أنه وجدها فى كتاب معانى الحديث ، والأثرم لم يذكر أنه سمع ذلك منه بل لعله بلغه عنه من واهم وهم عليه فى لفظه ، فلم يرو عنه أحد من أصحابه ذلك ، بل المروى الصحيح عنه أنه جزم على الشهادة للعشرة بالجنة، والخبر فى ذلك خبر واحد، ولعل توقفه عن الشهادة على سبيل الورع، فكان يجزم بتحريم أشياء ، ويتوقف عن إطلاق لفظ التحريم عليها ، ويجزم بوجوب أشياء ويتوقف عن إطلاق لفظ الوجوب عليها تورعا ؛ بل يقول : أكره كذا واستحب كذا ، وهذا كثير فى أجوبته .

وقد قال فى موضع : ولا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه فى النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها إلا أن يكون ذلك فى حديث فنصدقه ونعلم أنه كما جاء ولا ننص الشهادة ولا نشهد على أحد أنه فى الجنة لصالح عمله ولخير أتاه ، إلا أن يكون فى ذلك حديث فنقبله كما جاء على ما روى ولا ننص . قال القاضى : ولا ننص الشهادة ، معناه عندى ولا نقطع على ذلك .

قال شيخ الإسلام : لفظ ننص هو المشهود عليه معناه لا نشهد على المعين ، وإلا فقد قال نعلم أنه كما جاء ، وهذا يقتضى أنه يفيد العلم .

وأيضاً فإن من أصله أنه يشهد للعشرة بالجنة للخبر الوارد ، وهو خبر واحد ، وقال أشهد وأعلم واحد ، وهذا دليل على أنه يشهد بموجب خبر الواحد ، وقد خالفه ابن المدينى وغيره .

قال الذين يقولون : أخبار رسول الله ﷺ تفيد العلم ، قال الله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى) .

وقال تعالى آمراً لنبيه ﷺ أن يقول (إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ) وقال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) قالوا فعلم إن كلام رسول الله ﷺ فى الدين كله وحى من عند الله ، وكل وحى من عند الله فهو ذكر أنزله الله ، وقد قال تعالى (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة) فالكتاب القرآن ، والحكمة السنة ، وقد قال النبى ﷺ « إنى أوتيت الكتاب ومثله معه ، فأخبر أنه أوتى السـ‍ـــنة كما أوتى

الكتاب . والله تعالى قد ضمن حفظ ما أوحاه إليه وأنزل عليه ليقيم به حجته على العباد إلى آخر الدهر ، وقالوا فلو جاز على هذه الأخبار أن تكون كذباً لم تكن من عند الله ولا كانت مما أنزله الله على رسوله وآتاه اياه تفسيراً لكتابه وتبييناً له ، وكيف تقوم حجته على خلقه بما يجوز أن يكون كذباً فى نفس الأمر ، فإن السنة تجرى مجرى تفسير الكتاب وبيان المراد ، فهى التى تعرفنا مراد الله من كتابه ، فلو جاز أن تكون كذباً وغلطاً لبطلت حجة الله على العباد ، ولقال كل من احتج عليه بسنة تبين القرآن وتفسره : هذا فى خبر واحد لا يفيد العلم فلا تقوم على حجة بما لا يفيد العلم ، وهذا طرد هذا المذهب الفاسد . وأطرد الناس له ابعدهم عن العلم والإيمان .

والذى يقضى منه العجب إنهم لا يرجعون إلى أخبار رسول الله ﷺ إنها لا تفيد العلم ، ويرجعون إلى الخيالات الذهنية والشبهات الباطلة التى تلقوها عن أهل الفلسفة والتجهم والاعتزال ، ويزعمون أنها براهين عقلية . قال شيخ الإسلام ابن تيمية — وقد قسم الأخبار إلى تواتر وآحاد فقال بعد ذكر التواتر : —

وأما القسم الثانى من الأخبار فهو ما لا يرويه إلا الواحد العدل ونحوه ، ولم يتواتر لفظه ولا معناه ، ولكن تلقته الأمة بالقبول عملا به أو تصديقاً له كخبر عمر بن الخطاب « إنما الأعمال بالنيات » وخبر ابن عمر « نهى عن بيع الولاء وهبته » وخبر أنس « دخل مكة وعلى رأسه المغفر » وكخبر أبى هريرة « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » ، وكقوله « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » ، وقوله « إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل » وقوله فى المطلقة ثلاثاً « حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك » ، وقوله « لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » ، وقوله « إنما الولاء لمن أعتق » ، وقوله يعنى ابن عمر « فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر فى رمضان على الصغير والكبير والذكر والأنثى » ، وأمثال ذلك . فهذا يفيد العلم اليقينى عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين .

أما السلف فلم يكن بينهم فى ذلك نزاع ، وأما الخلف فهذا مذهب الفقها الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة ، والمسئلة منقولة فى كتب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية مثل السرخسى وأبى بكر الرازى من الحنفية ، والشيخ أبى حامد وأبى الطيب والشيخ أبى إسحاق من الشافعية ، وابن خواز منداد وغيره من المالكية ، ومثل القاضى أبى يعلى وابن أبى موسى وأبى الخطاب وغيرهم من الحنبلية ، ومثل أبى اسحاق الاسفرايينى وابن فورك وأبى اسحاق النظام من المتكلمين .

وإنما نازع فى ذلك طائفة كابن الباقلانى ومن تبعه مثل أبى المعالى والغزالى وابن عقيل ، وقد ذكر أبو عمرو بن الصلاح القول الأول وصححه واختاره ، ولكنه لم يعلم كثرة القائلين به ليتقوى بهم ، وإنما قاله بموجب الحجة الصحيحة ، وظن من اعترض عليه من المشائخ الذين لهم علم ودين وليس لهم بهذا الباب خبرة تامة أن هذا الذى قاله الشيخ أبو عمرو انفرد به عن الجمهور ، وعذرهم أنهم يرجعون فى هذه المسائل إلى ما يجدونه من كلام ابن الحاجب ، وإن ارتفعوا درجة صعدوا إلى السيف الآمدى وإلى ابن الخطيب ، فإن علا سندهم صعدوا إلى الغزالى والجوينى والباقلانى .

قال : وجميع أهل الحديث على ما ذكره الشيخ أبو عمرو ، والحجة على قول الجمهور ، أن تلقى الأمة للخبر تصديقاً وعملا إجماع منهم ، والأمة لا تجتمع على ضلالة كما لو اجتمعت على موجب عموم أو مطلق أو اسم حقيقة أو على موجب قياس فإنها لا تجتمع على خطأ ، وإن كان الواحد منهم لو جرد النظر إليه لم يؤمن عليه الخطأ فإن العصمة تثبت بالنسبة الإجماعية ، كما أن خبر التواتر يجوز الخطأ والكذب على واحد واحد من المخبرين بمفرده ، ولا يجوز على المجموع ، والأمة معصومة من الخطأ فى روايتها ورأيها ورؤياها كما قال النبى ﷺ « أرى رؤياكم قد تواطأت على أنها فى العشر الأواخر ، فمن كان متحريها فليتحرها فى السبع الأواخر » فجعل تواطؤ الرؤيا دليلا على صحتها والآحاد فى هذا الباب قد تكون ظنوناً بشروطها ، فإذا قويت صارت علوماً ، وإذا ضعفت صارت أوهاماً وخيالات فاسدة .

قال وأيضاً فلا يجوز أن يكون فى نفس الأمر كذباً على الله ورسوله وليس فى الأمة من ينكره إذ هو خلاف ما وصفهم الله تعالى به .

(فإن قيل) أما الجزم بصدقه فلا يمكن منهم ، وأما العمل به وهو الواجب عليهم وإن لم يكن صحيحاً فى الباطن ، وهذا سؤال ابن الباقلانى .

(قلنا) أما الجزم بصدقه فإنه قد يحتف به من القرائن ما يوجب العلم ، إذ القرائن المجردة قد تفيد العلم بمضمونها ، فكيف إذا احتفت بالخبر ، والمنازع بنى على هذا أصله الواهى أن العلم بمجرد الأخبار لا يحصل إلا من جهة العدد ، فلزمه أن يقول ما دون العدد لا يفيد أصلا ، وهذا غلط خالفه فيه حذاق أتباعه ، وأما العمل به فلو جاز أن يكون فى الباطن كذباً وقد وجب علينا العمل به لا نعقد الإجماع على ما هو كذب وخطأ فى نفس الأمر ، وهذا باطل ، فإذا كان تلقى الأمة له بالقبول يدل على صدقه لأنه إجماع منهم على أنه صدق مقبول فإجماع السلف والصحابة أولى أن يدل على صدقه ، فإنه لا يمكن أحداً أن يدعى إجماع الأمة إلا فيما أجمع عليه سلفها من الصحابة والتابعين ، وأما بعد ذلك فقد انتشرت انتشاراً لا تضبط أقوال جميعها .

قال : واعلم أن جمهور أحاديث البخارى ومسلم من هذا الباب كما ذكره الشيخ أبو عمرو ومن قبله من العلماء كالحافظ أبى طاهر السلفى وغيره ، فإن ما تلقاه أهل الحديث وعلماؤه بالقبول والتصديق فهو محصل العلم مفيد لليقين ، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين ، فإن الاعتبار فى الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم ، كما لم يعتبر فى الإجماع على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والأطباء ، وكذلك لا يعتبر فى الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلله ، وهم علماء أهل الحديث العالمون بأحوال نبيهم ، الضابطون لأقواله وأفعاله المعتنون بها أشد من عناية المقلدين بأقوال متبوعيهم .

فكما أن العلم بالتواتر ينقسم إلى عام وخاص ، فيتواتر عند الخاصة ما لا يكون معلوماً لغيرهم فضلا أن يتواتر عندهم ، فأهل الحديث لشدة عنايتهم بسنة

نبيهم وضبطهم لأقواله وأفعاله وأحواله يعلمون من ذلك علماً لا يشكون فيه مما لا شعور لغيرهم به ألبتة ، فخبر أبي بكر وعمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وابن مسعود ونحوهم يفيد العلم الجازم الذي يلتحق عندهم بقسم الضروريات ، وعند الجهمية والمعتزلة وغيرهم من أهل الكلام لا يفيد علماً ، وكذلك يعلمون بالضرورة أن رسول الله ﷺ اخبر أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، وعند الجهمية رسول الله ﷺ لم يقل ذلك ، ويعلمون بالضرورة أن نبيهم ﷺ أخبر عن خروج قوم من النار بالشفاعة، وعند المعتزلة والخوارج لم يقل ذلك وبالجملة فهم جازمون بأكثر الأحاديث الصحيحة قاطعون بصحتها عنه ، وغيرهم لا علم عنده بذلك .

والمقصود أن هذا القسم من الأخبار يوجب العلم عند جمهور العقلاء .

وأما خبر الواحد الذي أوجبت الشريعة تصديق مثله والعمل به بأن يكون خبر عدل معروف بالصدق والضبط والحفظ ، فهذا في إفادته للعلم قولان ، هما روايتان منصوصتان عن أحمد (أحدهما) إنه يفيد العلم أيضاً وهو أحد الروايتين عن مالك ، اختاره جماعة من أصحابه منهم محمد بن خواز منداد ، واختاره جماعة من أصحاب أحمد منهم ابن أبي موسى وغيره ، واختاره الحارث المحاسبي وهو قول جمهور أهل الظاهر وجمهور أهل الحديث ، وعلى هذا فيحلف على مضمونه ويشهد به (والقول الثاني) إنه لا يوجب العلم وهو قول جمهور أهل الكلام وأكثر المتأخرين من الفقهاء وجماعة من أهل الحديث ، وعلى هذا فلا يحلف على مضمونه ولا يشهد به ، وقد حلف الإمام على كثير من مضمون كثير من الأخبار الإحاد حلف على البت ، وأهل الحديث لا يجعلون حصول العلم بخبر هذه الأخبار الثابتة من جهة العادة المطردة في حق سائر المخبرين ، بل يقولون ذلك لأمر يرجع إلى المخبر وأمر يرجع إلى المخبر عنه وأمر يرجع إلى المخبر به ، وأمر يرجع إلى المخبر المبلغ .

فأما ما يرجع إلى المخبر فإن الصحابة الذين بلغوا الأمة سنة نبيهم كانوا أصدق الخلق لهجة ، وأعظمهم أمانة وأحفظهم لما يسمعونه ، وخصهم الله تعالى

من ذلك بما لم يخص به غيرهم ؛ فكانت طبيعتهم قبل الإسلام الصدق والأمانة ؛ ثم ازدادوا بالإسلام قوة في الصدق والأمانة ؛ وكان صدقهم عند الأمة وعدالتهم وضبطهم وحفظهم عن نبيهم أمراً معلوماً لهم بالاضطرار ، كما يعلمون إسلامهم وإيمانهم وجهادهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكل من له أدنى علم بحال القوم يعلم أن خبر الصديق وأصحابه لا يقاس بخبر من عداهم وحصول الثقة واليقين بخبرهم فوق الثقة واليقين بخبر من سواهم من سائر الخلق بعد الأنبياء .

فقياس خبر الصديق على خبر آحاد المخبرين من أفسد قياس في العالم ، وكذلك الثقات العدول الذين رووا عنهم هم أصدق الناس لهجة وأشدهم تحرياً للصدق والضبط حتى لا تعرف في جميع الطوائف بني آدم أصدق لهجة ولا أعظم تحرياً للصدق منهم ، وإنما المتكلمون أهل ظلم وجهل يقيسون خبر الصديق والفاروق وأبي بن كعب بأخبار آحاد الناس ، مع ظهور الفرق المبين بين المخبرين ، فمن أظلم ممن سوى بين خبر الواحد من الصحابة وخبر الواحد من أفراد الناس في عدم إفادة العلم ، وهذا بمنزلة من سوى بينهم في العلم والدين والفضل .

وأما ما يرجع إلى المخبر عنه فإن الله سبحانه تكفل لرسوله صلى الله عليه وسلم بأن يظهر دينه على الدين كله ، وأن يحفظه حتى يبلغه الأول لمن بعده فلا بد أن يحفظ الله سبحانه حججه وبيناته على خلقه ، لئلا تبطل حججه وبيناته ، ولهذا فضح الله من كذب على رسوله في حياته وبعد مماته وبين حاله للناس ، قال سفيان بن عيينة : ما ستر الله أحداً يكذب في الحديث . قال عبد الله بن المبارك لو هم رجل أن يكذب في الحديث لأصبح والناس يقولون فلان كذاب .

وقد عاقب الله الكاذبين عليه في حياته بما جعلهم به نكالا وعبرة حفظاً لوحيه ودينه ، وقد روى أبو القاسم البغوي حدثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني حدثنا علي بن مسهر عن صالح بن حيان عن بريدة عن أبيه قال جاء رجل

في جانب المدينة فقال إن رسول الله صلى الله عليه أمرني أن أحكم فيكم برأيي في أموالكم وفي كذا وكذا ، وكان خطب امرأة منهم في الجاهلية فأبوا أن يزوجوه ، ثم ذهب حتى نزل على المرأة فبعث القوم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذب عدو الله ، ثم أرسل رجلا فقال إن وجدته حياً فاقتله فإن أنت وجدته ميتاً فحرقه بالنار ، فانطلق فوجده قد لدغ فمات فحرّقه بالنار ، فعند ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم « من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » .

وروى أبو بكر بن مردويه من حديث الوازعي عن أبي سلمة عن أسامة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « من تقوّل عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار » وذلك إنه بعث رجلا فكذب عليه فوجد ميتاً قد انشق بطنه ولم تقبله الأرض .

فالله سبحانه لم يقر من كذب عليه في حياته وفضحه ، وكشف ستره للناس بعد مماته .

وأما ما يرجع إلى المخبر به فإنه الحق المحض وهو كلام رسول الله ﷺ الذي كلامه وحي فهو أصدق الصدق ، وأحق الحق بعد كلام الله ، فلا يشتبه بالكذب والباطل على ذي عقل صحيح ، بل عليه من النور والجلالة والبرهان ما يشهد بصدقه ، والحق عليه نور ساطع يبصره ذو البصيرة السليمة ، فبين الخبر الصادق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الخبر الكاذب عنه من الفرق كما بين الليل والنهار والضوء والظلام ، وكلام النبوة متميز بنفسه عن غيره من الكلام الصدق ، فكيف نسبته بالكذب ، ولكن هذا إنما يعرفه من له عناية بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخباره وسنته ، ومن سواهم في عمى عن ذلك ، فإذا قالوا أخباره وأحاديثه الصحيحة لا تفيد العلم فهم مخبرون عن أنفسهم أنهم لم يستفيدوا منها العلم ، فهم صادقون فيما يخبرون به عن أنفسهم ، كاذبون في إخبارهم أنها لا تفيد العلم لأهل الحديث والسنة .

وأما ما يرجع إلى المُخبِر فالمخبِر نوعان: نوع له علم ومعرفة بأحوال الصحابة وعدالتهم وتحريهم للصدق والضبط، وكونهم أبعد خلق الله عن الكذب وعن الغلط والخطأ فيما نقلوه إلى الأمة وتلقاه بعضهم عن بعض بالقبول، وتلقته الأمة عنهم كذلك، وقامت شواهد صدقهم فيه. فهذا المخبر يقطع بصدق المخبر ويفيده خبره العلم واليقين لمعرفته بحاله وسيرته. ونوع لا علم لهم بذلك، وليس عندهم من المعرفة بحال المخبرين ما عند أولئك، فهؤلاء قد لا يفيدهم خبرهم اليقين، فإذا انضم علم المخبِر وعلمه بحال المخبَر وانضاف إلى ذلك معرفة المخبَر عنه ونسبة ذلك الخبر إليه، أفاد ذلك علماً ضرورياً بصحة تلك النسبة، وهذا في إفادة العلم أقوى من خبر رجل مبرز في الصدق والتحفظ، عن رجل معروف بغاية الإحسان والجود أنه سأله رجل معدم فقير ما يغنيه فأعطاه ذلك، وظهرت شواهد تلك العطية على الفقير، فكيف إذا تعدد المخبرون عنه وكثرت رواياتهم وأحاديثهم بطرق مختلفة، وعطايا متنوعة في أوقات متعددة.

قال أبو محمد بن حزم: ومما يبين أن أخبار رسول الله ﷺ تفيد العلم أن الله تعالى قال (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم) فصح أنه ﷺ مأمور ببيان القرآن للناس، وفي القرآن مجمل كثير، كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا يعلم ما ألزمنا الله تعالى فيه بلفظه، لكن بتبيان رسول الله ﷺ فإذا كان بيانه لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه فقد بطل الانتفاع بنص القرآن، وبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه إذا لم ندر صحيح مراد الله تعالى منها مما أخطأ فيه المخطىء أو تعمد فيه الكذب الكاذب، ومعاذ الله من هذا.

قال: وأيضاً فنقول لمن قال: إن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى النبي ﷺ لا يوجب العلم، وأنه يجوز فيه تعمد الكذب والوهم، وأنه غير مضمون الحفظ: أخبرونا هل يمكن أن يكون عندكم شريعة فرض أو تحريم أتى بها رسول الله ﷺ ومات وهي باقية لازمة للمسلمين غير منسوخة، فجهلت حتى لا يعلمها علم اليقين أحد من أهل الإسلام في العالم أبداً؟ وهل

يمكن عندكم أن يكون حكم موضوع بالكذب أو بخطأ بالوهم قد جاوز ومضى واختلط بأحكام الشريعة اختلاطاً لا يجوز أن يميزه أحد من أهل الإسلام في في العالم أبداً . أم لا يمكن عندكم شيء من هذين الوجهين ؟ فإن قالوا لا يمكنان أبداً بل قد أمنا ذلك ، صاروا إلى قولنا وقطعوا أن كل خبر رواه الثقة عن الثقة مسنداً إلى رسول الله ﷺ في الديانة فإنه حق ، قد قاله رسول الله ﷺ كما هو ، وأنه يوجب العلم ويقطع بصحته ولا يجوز أن يختلط به خبر موضوع أو موهوم فيه لم يقله قط رسول الله ﷺ اختلاطاً لا يتميز الباطل فيه من الحق أبداً ، وإن قالوا بل كل ذلك ممكن كانوا قد حكموا بأن دين الإسلام قد فسد وبطل أكثره واختلط ما امر الله تعالى به مع ما لم يأمر به اختلاطاً لا يميزه أحد أبداً ، وأنهم لا يدرون أبداً ما أمرهم الله به مما لم يأمرهم به ، ولا ما وضع الكاذبون والمستخفون بما جاء به رسول الله ﷺ إلا بالظن الذي هو أكذب الحديث ، والذي لا يغني من الحق شيئاً ؛ وهذا انسلاخ من الإسلام وهدم للدين وتشكيك في الشرائع .

ثم نقول لهم : اخبرونا إن كان ذلك كله ممكناً عندكم ، فهل أمركم الله بالعمل بما رواه الثقات مسنداً إلى رسول الله ﷺ أو لم يأمركم بالعمل به ؟ ولا بد من أحدهما ، فإن قالوا لم يأمرنا الله تعالى بذلك لحقوا بالمعتزلة ، وسيأتي جوابهم عن هذا القول ؛ وإن قالوا بل أمرنا الله تعالى بالعمل بذلك ، قلنا لهم : فقد قلتم إن الله تعالى أمركم بالعمل في دينه بما لم يأمركم به مما وضعه الكاذبون وأخطأ فيه الواهمون ، وأمركم أن تنسبوا إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ مالم يأتكم به قط ، ومالم يقله الله ولا رسوله ، وهذا قطع عليه بأنه عز وجل أمر بالكذب عليه ، وافترض العمل بالباطل وبما شرعه الكاذبون مما لم يأذن به الله وبما ليس من الدين ، وهذا عظيم جداً لا يستجيز القول به مسلم .

ثم نسألهم عما قالوا أنه ممكن من سقوط بعض ما قاله رسول الله ﷺ من الحكم في الدين بإيجاب أو تحريم حتى لا يؤخذ عن أحد هل بقي علينا العمل به أم سقط عنا ؟ ولا بد من أحدهما ، فإن قالوا بل هو باق علينا ، قلنا لهم كيف

يلزمنا العمل بما لا ندرى وبما لم يبلغنا أبداً ، وهذا من تحميل الإصر والحرج والعسر الذى قد آمننا الله منه .

(وإن قالوا) بل قد سقط عنا العمل به (قلنا لهم) فقد أجزتم نسخ شريعة من شرائع دين الإسلام ، مات رسول الله ﷺ وهى محكمة باقية لازمة ، فأخبرونا من الذى نسخها وأبطلها ، وقد مات رسول الله ﷺ وهى لازمة لنا غير منسوخة ، وهذا خلاف الإسلام والخروج منه جملة .

(فإن قالوا) لا يجوز أن يسقط حكم شريعة مات النبى ﷺ وهو لازم لنا ولم ينسخ ، قلنا لهم فمن أين أجزتم هذا النوع من الحفظ فى الشريعة ، ولم تجيزوا تمام الحفظ للشريعة من أن لا يختلط بها باطل لم يأمر الله به قط اختلاطاً لا يتميز معه الحق الذى أمر الله به من الباطل الذى لم يأمر به قط ، وهذا لا مخلص لهم منـــه ، ولا فرق بين من منع من سقوط شريعة حق أو أجاز اختلاطها بالباطل ، وبين من منع من اختلاط الحق فى شريعة بالباطل ، وأجاز سقوط شريعة حق ، وكل هذا باطل لا يجوز البتة وممتنع ، قد أمنا كونه ولله الحمد .

وإذا صح هذا فقد ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به موجب للعلم والعمل جميعاً . قال : وأيضاً فإن الله تعالى قال (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقال تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس) فنسألهم هل بين رسول الله ﷺ ما أنزل إليه من ربه أم لم يبين ، وهل بلغ ما أنزل إليه أم لم يبلغ ، فلا بد من أحد أمرين : فمن قولهم إنه بلغ ما أنزل إليه وبينه للناس ، وأقام الحجة على من بلغه ، فنسألهم عن ذلك التبليغ وذلك البيان ، أهما باقيان عندنا وإلى يوم القيامة ؟ أم هما غير باقيين ؟ فإن قالوا بل هما باقيان إلى يوم القيامة ، رجعوا إلى قولنا وأقروا أن الحق من كل ما أنزل الله فى الدين مبين مما لم ينزله ، مبلغ إلينا وإلى يوم القيامة .

وهذا هو نص قولنا فى أن خبر الواحد العدل عن مثله مسنداً إلى رسول الله

ﷺ حق مقطوع بغيبه موجب العلم والعمل ، وإن قالوا بل هما غير باقيين ، دخلوا فى عظيمة وقطعوا بأن كثيراً من الدين قد بطل ، وأن التبليغ قد سقط فى كثير من الشرائع ، وأن بيان رسول الله ﷺ لكثير من الدين قد ذهب ذهاباً لا يوجد معه أبداً ، وهذا قول الرافضة ، بل شر منه ، لأن الرافضة ادعت أن حقيقة الدين موجودة عند إنسان مضمون كونه فى العالم ، وهؤلاء أبطلوه من جميع العالم ، ونعوذ بالله من كلا القولين .

وأيضاً فإن الله تعالى قد قال (قل إنما حرم ربى الفواحش) إلى قوله (مالا تعلمون) وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال تعالى (إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً) وقال تعالى ذاماً لقوم فى قولهم (إن نظن إلا ظناً — وإن أنتم إلا تخرصون) وقد صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغاً إلى رسول ﷺ ، وأن نقول أمر رسول الله ﷺ بكذا ونهى عن كذا وفعل كذا والله تعالى حرم القول فى دينه بالظن وحرم علينا أن نقول عليه إلا بعلم ، فلو كان الخبر المذكور يجوز فيه الكذب أو الوهم لكان قد أمرنا أن نقول عليه مالا نعلم ، ولكان قد أوجب علينا الحكم فى الدين بالظن الذى لا نتيقنه ، والذى هو الباطل الذى لا يغنى عن الحق شيئاً ، والذى هو غير الهدى الذى جاء من عند الله ، وهذا هو الإفك والكذب والباطل الذى لا يحل القول به والذى حرم الله علينا أن نقول به .

فصح يقيناً أن الخبر المذكور حق مقطوع على غيبه يوجب العلم والعمل معاً ، وبالله التوفيق . فصار كل من يقول بإيجاب العمل بخبر الواحد ، وأنه مع ذلك ظن لا يقطع بصحة غيبه ولا يوجب العلم قائلا بأن الله تعبدنا بأن نقول عليه ما ليس لنا به علم ، وأن نحكم فى ديننا بالظن الذى قد حرم علينا أن نحكم به فى الدين ، وهذا عظيم جداً . وأيضاً فإن الله تعالى يقول (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا) وقال تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه) وقال تعالى (إن الدين عند الله

الإسلام) فنقول لمن جوّز أن يكون ما أمر الله به نبيه من بيان شرائع الإسلام غير محفوظ ، وأنه يجوز فيه التبديل ، وأن يختلط بالكذب الموضوع اختلاطا لا يتميز أبداً ، أخبرونا عن إكمال الله تعالى لنا ديننا ورضاه الإسلام لنا دينا ومنعه من قبول كل دين سوى الإسلام . أكلّ ذلك باق علينا ولنا وإلى يوم القيامة ، أم إنما كان ذلك للصحابة رضى الله عنهم فقط ، أم لا للصحابة ولا لنا ؟ ولا بد من أحد هذه الوجوه .

فإن قالوا لا للصحابة ولا لنا ، كان قائل هذا القول كافراً لتكذيبه الله جهاراً وهذا لا يقوله مسلم ، وإن قالوا بل كل ذلك باق لنا وعلينا وإلى يوم القيامة ، صاروا إلى قولنا ضرورة ، وصح أن شرائع الإسلام كلها كاملة والنعمة بذلك علينا تامة ، وإن دين الإسلام الذى ألزمنا الله تعالى اتباعه ، لأنه هو الدين عنده متميز من غيره ، قد هدانا بفضله له ، وإنا على يقين أنه الحق ، وما عداه هو الباطل ، وهذا برهان ضرورى قاطع على أن كل ما قاله رسول الله ﷺ فى الدين وفى بيان ما يلزمنا محفوظ لا يختلط به ما ليس منه أبداً .

وإن قالوا : بل كان ذلك للصحابة فقط ، قالوا الباطل ، وخصصوا خطاب الله بدعوى كاذبة ، إذ خطابه تعالى بالآيات التى ذكرنا عموم لكل مسلم فى الأبد ، ولزمهم مع هذه العظيمة أن دين الإسلام غير كامل عندنا ، والله تعالى رضى لنا منه ما لم يحفظه علينا وألزمنا منه ما لا ندرى أين نجده ، وافترض علينا اتباع ما كذبه الزنادقة والمستخفون ووضعوه على لسان رسوله أو وهم فيه الواهمون مما لم يقله نبيهم ﷺ وهذا بيقين ليس هو دين الإسلام بل هو إبطال لدين الإسلام جهاراً ، ولو كان هذا (ومعاذ الله أن يكون) لكان ديننا كدين اليهود والنصارى الذين أخبر الله تعالى أنهم كتبوا الكتاب بأيديهم وقالوا هذا من عند الله ، وما هو من عند الله ، ونحن قد وثقنا بأن الله تعالى هو الصادق فى قوله (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه) وأنه تعالى قد هدانا للحق فصح يقينا أن كل ما قاله رسول الله ﷺ فقد هدانا تعالى له وأنه حق مقطوع به .

قال ابن حزم: وقال بعضهم لما انقطعت به الأسباب: خبر الواحد يوجب علما ظاهراً .

قال : وهذا كلام لايعقل ، وما علمنا علماظاهراً غير باطن ولا علما باطنا غير ظاهر ، بل كل علم يتيقن فهو ظاهر لمن علمه وباطن فى قلبه ، وكل ظن لم يتيقن فليس علما أصلا لا ظاهراً ولا باطنا ، بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به فى دين الله .

ونقول لهم إذا كان عندكم يمكن أن يكون كثير من دين الإسلام قد اختلط بالباطل فما يؤمنكم إذ ليس محفوظاً أن يكون كثير من الشرائع قد بطلت لأنه لم ينقلها أحد أصلا فإذا منعوا من ذلك لزمهم المنع من اختلاطها بما ليس منها ، لأن ضمان حفظ الله تعالى يقتضى الأمان من كل ذلك .

وأيضاً فإنه لا يشك أحد من المسلمين أن كل ما عليه رسول الله ﷺ عليه أمته من شرائع الدين واجبها وحرامها وحلالها ، فإنه سنة الله تعالى وقد قال تعالى (ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا) وقال تعالى (لا مبدل لكلمات الله — ولا تبديل لكلماته) فلوجاز أن يكون ما نقله الثقات الذين افترض الله علينا قبول نقلهم والعمل به والقول بأنه سنة الله وبيان نبيه يمكن فى شىء منه التحويل أو التبديل لكان إخبار الله تعالى بأنه لا يوجد لها تبديل ولا تحويل كذباً ، وهذا لا يجيزه مسلم أصلا ، فصح يقيناً لا شك فيه أن كل سنة سنها الله عز وجل لرسوله وسنها رسوله لأمته ، فإنه لا يمكن فى شىء منها تبديل ولا تحويل أبداً ، وهذا يوجب أن نقل الثقات فى الدين يوجب العلم بأنه حق كما هو من عند الله عز وجل .

وأيضا فإنهم مجمعون معنا على أن رسول الله ﷺ معصوم من الله فى البلاغ فى الشريعة ، وعلى تكفير من قال ليس معصوماً فى تبليغه الشريعة إلينا ونقول لهم : أخبرونا عن الفضيلة بالعصمة التى جعلها الله لرسوله ﷺ فى تبليغه الشريعة التى بعث بها أهى له فى إخباره الصحابة بذلك فقط أم هى باقية لما يأتى به عليه الصلاة والسلام فى بلوغه إلينا وإلى يوم القيامة ؟ فإن قالوا بل

هى له مع من شاهده خاصة لا فى بلوغ الدين إلى من بعدهم ، قلنا لهم إذ قد جوزتم بطلان العصمة فى تبليغ الدين بعد موته ، وجوزتم وجود الداخلة والفساد والبطلان والزيادة والنقصان والتحريف فى الدين ، فمن أين وقع لكم الفرق بين ما جوزتم من ذلك بعده وبين ما منعتم من ذلك فى حياته ، فإن قالوا لأنه يكون غير مبلغ لما أمر به ولا معصوم والله تعالى يقول (بلغ ما أنزل إليك من ربك) الآية (قيل) نعم وهذا التبليغ المفترض عليه الذى هو معصوم فيه — بإجماعكم معنا — من الكذب والوهم هو إلينا كما هو إلى الصحابة ولا فرق ، والدين لازم لنا كما هو لازم لهم سواء ، فالعصمة واجبة فى التبليغ للديانة باقية مضمونة ولا بد إلى يوم القيامة ، والحجة قائمة بالدين علينا وإلى يوم القيامة كما كانت قائمة على الصحابة سواء بسواء ، ومن أنكر هذا فقد قطع بأن الحجة علينا فى الدين غير قائمة ، والحجة لا تقوم بما لا يدرى أحق هو أم كذب .

ثم نقول وكذلك قوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون — اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى — ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه — قد تبين الرشد من الغى) وإن ادعوا إجماعاً ، قيل من الكرامية من يقول إنه ﷺ غير معصوم فى تبليغ الرسالة ، فإن قالوا ليس هؤلاء ممن يعد فى الإجماع (قلنا لهم) صدقتم ولا يعد فى الإجماع من قال إن الدين غير محفوظ ، وإن كثيراً من الشرائع التى أنزل الله تعالى قد بطلت واختلطت بالباطل الموضوع والموهوم فيه اختلاطاً لا يتميز فيه الرشد من الغى ولا دين الله تعالى من دين إبليس .

(وإن قالوا) إن الفضيلة بعصمة ما أتى به النبى ﷺ من الدين باقية إلى يوم القيامة ، صاروا إلى الحق الذى هو قولنا ولله الحمد .

(فإن قالوا) إن صفة كل مخبر وطبيعته أن خبره يجوز فيه الصدق والكذب والخطأ ، وقولكم بأن خبر الواحد العدل فى الشريعة يوجب العلم

إحالة الطبيعة وخرق العادة فيه (قلنا) لا ينكر من الله تعالى إحالة ما شاء من الطبائع إذا صح البرهان به ، فالعجب من إنكاركم هذا مع قولكم به بعينه فى إيجابكم عصمة النبى ﷺ من الكذب والوهم فى تبليغه الشريعة ، وهذا هو الذى أنكرتم بعينه ، بل لم تقنعوا بالتناقض إذ أصبتم فى ذلك وأخطأتم فى منعكم من ذلك فى خبر الواحد العدل حتى أتيتم بالباطل المحض ، إذ جوزتم على جميع الأمم موافقة الخطأ فى إجماعها فى رأيها ، وذلك طبيعة فى الكل وصفة لهم ، ومنعتم من جواز الخطأ والوهم على ما ادعيتموه من إجماع الأمة من المسلمين خاصة فى اجتهادها فى القياس ، وحاش لله أن تجتمع الأمة على الباطل والقياس دين الباطل ، فخرقتم بذلك العادة وأحلتم الطبائع بلا برهان لا سيما إذا كان المخالف لنا من المرجئة القاطعين بأنه لا يمكن أن يكون يهودى ولا نصرانى يعرف بقلبه أن الله تعالى حق ، فإن هؤلاء أحالوا الطبائع بلا برهان ومنعوا من إحالتها إذا قام البرهان بإحالتها .

فإن قالوا إنه يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الأخبار التى قالها رسول الله ﷺ معصومون فى نقلها وإن كل واحد معصوم فى نقله من تعمد الكذب ووقوع الوهم منه .

(قلنا لهم) نعم هكذا نقول وبه نقطع ، وكل عدل روى خبراً قاله رسول الله ﷺ فى الدين فذلك الراوى معصوم فيه من تعمد الكذب ، مقطوع بذلك عند الله ، ومن جواز الوهم فيه إلا ببيان وارد ولا بد من الله ببيان ما وهم فيه كما فعل سبحانه بنبيه ﷺ إذ سلم من ركعتين ومن ثلاث واهما لقيام البراهين التى قدمنا من حفظ جميع الشريعة مما ليس منها (قلت) وهذا الذى قاله أبو محمد حق فى الخبر الذى تلقته الأمة بالقبول عملا واعتقاداً دون الغريب الذى لم يعرف تلقى الأمة له بالقبول .

(قال ابن حزم) فإن قالوا قد تعبدنا الله سبحانه بحسن الظن به وقال رسول الله ﷺ إن الله تعالى يقول : أنا عند ظن عبدى بى فليظن بى خيراً .

(قلنا) ليس هذا من الحكم فى الدين بالظن فى شىء بل كله باب واحد لأنه تعالى حرم علينا أن نقول عليه فى الدين بالتحريم والإباحة والإيجاب ما لا نعلم ، وبين لنا كل ما ألزمنا من ذلك ، فوجب القطع بكل ذلك كما وجب القطع بتخليد الكفار فى النار ، وتخليد المؤمنين فى الجنة ، ولا فرق ، ولم يجز القول بالظن فى شىء من ذلك كله .

فإن قالوا أنتم تقولون إن الله تعالى أمرنا بالحكم بما شهد به العدل مع يمين الطالب وبما شهد به العدلان فصاعداً ، وبما حلف عليه المدعى عليه إذ لم يقم المدعى بينة فى إباحة الدماء والفروج والأبشار والأموال المحرمة ، وكل ذلك بإقراركم ممكن أن يكون فى باطن الأمر بخلاف ما شهد به الشاهد وحلف عليه الحالف ، وهذا هو الحكم بالظن الذى أنكرتم علينا قوله فى خبر الواحد .

قلنا لهم وبالله التوفيق: بين الأمرين فروق واضحة كالشمس (أحدها) أن الله تعالى قد تكفل بحفظ الدين وإتمامه وتبيينه من الغى وبما ليس منه ولم يتكفل تعالى بحفظ دمائنا ولا بحفظ فروجنا ولا بحفظ أبشارنا وأموالنا فى الدنيا، بل قدر أن كثيراً من ذلك يؤخذ بغير حق فى الدنيا ، وقد نص على ذلك رسول الله ﷺ إذ يقول: إنكم تختصمون إلى وإنما أنا بشر ، ولعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار ، وبقوله المتلاعنين « إن الله يعلم أن أحدكما كاذب فهل منكما تائب » .

(والفرق الثانى) أن حكمنا بشهادة الشاهد ويمين الحالف ليس حكما بالظن كما زعموا بل نحن نقطع لهم بأن الله تعالى افترض علينا الحكم بيمين الطالب مع شهادة العدل وبيمين المدعى عليه إذا لم تقم بينة وشهادة العدل والعدلين والعدول عندنا وإن كانوا فى باطن الأمر كاذبين أو واهمين ، فالحكم بكل ذلك حق عند الله تعالى وعندنا مقطوع على غيبه .

برهان ذلك أن حاكما لو تحاكم إليه إثنان ولا بينة للمدعى فلم يحكم المدعى عليه باليمين ، أو شهد عنده عدلان فلم يحكم بشهادتهما فإن ذلك الحاكم فاسق عاص لله

تعالى ظالم ، سواء كان المدعى عليه مبطلا فى إنكاره أو محقاً أو كان الشهود كذبة أو واهمين أو صادقين إذا لم يعلم باطن أمرهم ، ونحن مأمورون يقيناً بأمر الله تعالى لنا أن نقتل هذا البرىء المشهود عليه بالباطل ، وأن نبيح هذا الفرج الحرام المشهود فيه بالكذب ، وأن نبيح هذه البشرة المحرمة وهذا المال الحرام المشهود فيه بالباطل،وحرم على المبطل أن يأخذ شيئاً من ذلك ، وقضى تعالى بأننا إن لم نحكم بذلك فساق عصاة له ، ظلمة متوعدون بالنار على ذلك ، وما أمرنا أن نحكم فى الدين بخبر وضعه فاسق أو وهم فيه واهم فهذا فرق فى غاية البيان .

(وفرق ثالث) وهو أن الله تعالى فرض علينا أن نقول فى جميع الشريعة قال رسول الله ﷺ كذا وأمرنا الله تعالى بكذا ، لأنه تعالى يقول (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول — وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ففرض علينا أن نقول : نهانا الله ورسوله عن كذا وكذا ، وأمرنا بكذا ، ولم يأمرنا قط أن نقول : شهد هذا الشاهد بحق ولا حلف هذا الحالف على حق ، ولا أن هذا الذى قضينا به لهذا حق يقينا ، لكن الله قال : احكموا بشهادة العدل ، ويمين المدعى عليه إذا لم تقم عليه بينة ، وهذا فرق لا خفاء به ،فلم نحكم بالظن فى شىء من ذلك أصلا ولله الحمد،بل بعلم قاطع فإذا قالوا إنما قال الله تعالى (إن بعض الظن إثم) ولم يقل كل الظن إثم (قلنا) قد بين الله تعالى لنا الإثم من البر ، وبين أن القول عليه بما لا يعلم حرام ، فهذا من الظن الذى هو إثم بلا شك .

قال ابن حزم : فلجأت المعتزلة إلى الامتناع من الحكم بخبر الواحد للدلائل التى ذكرناها ، وظنوا أنهم تخلصوا بذلك،ولم يتخلصوا ، بل كل مالزم غيرهم مما ذكرنا فهو لازم لهم ، وذلك إنا نقول : أخبرونا عن الأخبار التى رواها الآحاد، أهى كلها حق إذا جاءت من رواية الثقات خاصة أم كلها باطل . أم فيها حق وباطل ؟ فإن قالوا فيها حق وباطل ، وذلك قولهم .

قلنا لهم : فهل يجوز أن تبطل شريعة أوحى الله تعالى فيها إلى نبيه حتى

تختلط بكذب وضعه فاسق فنسبه إلى رسول الله ﷺ أو وهم فيه واهم . فيختلط الحق المأمور به مع الباطل المختلق اختلاطاً لا يتميز به الحق من الباطل أبداً لأحد من الناس وهل الشرائع الإسلامية كلها محفوظة لا زيادة لنا ، أم هي غير محفوظة ولا كلها لازم لنا ، بل قد سقط منها بعد رسول الله ﷺ كثير ، وهل قامت الحجة علينا لله تعالى فيما افترض علينا من الشرائع بأنها بينة لنا متميزة مما لم يأمرنا به ، أم لم تقم لله تعالى علينا حجة في الدين ، لأن كثيراً منه مختلط بالكذب غير متميز منه أبداً .

فإن أجازوا اختلاط شرائع الدين التي أوحى الله تعالى بها إلى نبيه بما ليس من الدين ، وقالوا لم تقم لله علينا حجة فيما أمرنا به ، دخل عليهم من القول بفساد الشريعة وذهاب الإسلام وبطلان ضمان الله لحفظ الذكر ، كالذي دخل على غيرهم ولزمهم أنهم تركوا كثيراً من الدين الصحيح كما لزم غيرهم أنهم يعملون بما ليس من الدين ، وأن النبي ﷺ قد بطل بيانه وأن حجة الله بذلك لم تقم علينا ، وإن لجأوا إلى الإقتصار على خبر التواتر لم ينفكوا بذلك من أن كثيراً من الدين قد بطل لاختلاطه بالكذب الموضوع وبالموهوم فيه ، ومن جواز أن يكون كثير من شرائع الإسلام لم ينقل إلينا ، إذ قد بطل ضمان حفظ الله فيها .

وأيضاً فإنه لا يعجز أحد أن يدعى في أي خبر شاء أنه منقول نقل التواتر بل أصحاب الإسناد أصح دعوى في ذلك لشهادة كثرة الرواة وتغاير الأسانيد لهم بصحة قولهم في نقل التواتر ، فإن لجأ لاجىء إلى أن يقول بأن كل خبر جاء من طريق الآحاد الثقات إنه كذب موضوع ليس منه شيء قاله رسول الله ﷺ فهذه مجاهرة ظاهرة ، ومدافعة لما يعلم بالضرورة خلافه ، وتكذيب لجميع الصحابة ولجميع فضلاء التابعين ، ولكل إنسان من علماء المسلمين جيلا بعد جيل لأن كل من ذكرنا رووا الأخبار عن رسول الله ﷺ بلا شك واحتج بها بعضهم على بعض ، وعملوا بها ، وأفتوا بها في دين الله ، وهذا إطراح للإجماع المتيقن وباطل لا تختلف النفوس فيه ، لأن بالضرورة يعلم أنه لا يمكن أن يكون

كل من ذكرنا لم يصدق فى كلمة بل كلهم كذبوا ووضعوا كل ما رووا .
وأيضاً ففيه إبطال لأكثر الشرائع التى لا يشك مسلم ولا غير مسلم فى أنها ليس فى القرآن مبينة كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك ، وأنا إنما تلقيناها من كلام رسول الله ﷺ .
فهذه ثلاثة أقوال كما ترى لا رابع لها إما أن يكون كل خبر نقله العدل عن العدل مبلغاً به النبى ﷺ كذباً كلها أو لها عن آخرها ، أو يكون فيها حق وباطل إلا أنه لا سبيل لنا إلى تمييز الحق من الباطل أبداً ، وهـذا تكذيب لله فى إخباره بحفظ الذكر المنزل وبإكماله لنا الدين ، وبأنه لا يقبل منا إلا دين الإسلام لا شىء سواه ، وفيه أيضاً إفساد الدين واختلاطه بما لم يأمر الله به ولا سبيل لأحد فى العالم أن يعرف ما أمر الله به فى دينـه مما لم يأمر به أبداً ، وإن حقيقة الإسلام قد بطلت بيقين ، وهذا انسلاخ من الإسلام ، أو أنها كلها حق مقطوع على غيبها عند الله تعالى موجبة كلها العلم بأخبار الله بأنه حافظ لما أنزل من الذكر ولتحريمه تعالى الحكم فى الدين بالظن والقول عليه بما لا علم لنا ، ولإخباره تعالى أنه قد تبين الرشد من الغى ، وليس الرشد إلا ما أنزله الله تعالى على لسان نبيه ﷺ وفى فعله ، وليس الغى إلا ما لم ينزله الله تعالى على لسان نبيه . وهذا قولنا انتهى كلامه .

فصل

ومما يبين أن خبر الواحد العدل يفيد العلم أدلة كثيرة :
(أحدها) أن المسلمين لما أخبرهم الواحد وهم بقباء فى صلاة الصبح أن القبلة قد حولت إلى الكعبة قبلوا خبره وتركوا الحجة التى كانوا عليها واستداروا إلى القبلة ، ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ ، بل شكروا على ذلك وكانوا على أمر مقطوع به من القبلة الأولى ، فلولا حصول العلم لهم بخبر الواحد لم يتركوا المقطوع به المعلوم لخبر لا يفيد العلم ، وغاية ما يقال فيه أنه خبر اقترنته قرينة ، وكثير منهم يقول : لا يفيد العلم بقرينة ولا غيرها ، وهذا فى غاية المكابرة . ومعلوم أن قرينة تلقى الأمة له بالقبول وروايته قرنا بعد قرن من غير نكير من

أقوى القرائن وأظهرها ، فأى قرينة فرضتها كانت تلك أقوى منها .

الدليل الثانى : أن الله تعالى قال (ياأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وفى القراءة الأخرى (فتثبتوا) وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد أنه لا يحتاج إلى التثبت ، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم ومما يدل عليه أيضاً أن السلف الصالح وأئمة الإسلام لم يزالوا يقولون : قال رسول الله ﷺ كذا وفعل كذا ، وأمر بكذا ونهى عن كذا . وهذا معلوم فى كلامهم بالضرورة .

وفى صحيح البخارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عدة مواضع وكثير من أحاديث الصحابة يقول فيها أحدهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما سمعه من صحابى غيره ، وهذه شهادة من القائل وجزم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بما نسبه إليه من قول أو فعل ، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم لكان شاهداً على رسول الله ﷺ بغير علم .

الدليل الثالث : إن أهل العلم بالحديث لم يزالوا يقولون صح عن رسول الله ﷺ وذلك جزم منهم بأنه قاله ، ولم يكن مرادهم ما قاله بعض المتأخرين إن المراد بالصحة صحة السند لا صحة المتن ، بل هذا مراد من زعم أن أحاديث رسول الله ﷺ لا تفيد العلم وإنما كان مرادهم صحة الإضافة إليه ، وأنه قال كما كانوا يجزمون بقولهم قال رسول ﷺ وأمر ونهى وفعل رسول الله ﷺ ، وحيث كان يقع لهم الوهم فى ذلك يقولون يذكر عن رسول الله ﷺ ويروى عنه ونحو ذلك ، ومن له خبرة بالحديث يفرق بين قول أحدهم هذا الحديث صحيح ، وبين قوله إسناده صحيح فالأول جزم بصحة نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والثانى شهادة بصحة سنده ، وقد يكون فيه علة أو شذوذ فيكون سنده صحيحاً ولا يحكمون أنه صحيح فى نفسه .

الدليل الرابع : قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) والطائفة تقع على الواحد فما فوقه ، فأخبر أن الطائفة تنذر

قومهم إذا رجعوا إليهم والانذار الأعلام بما يفيد العلم وقوله لعلهم يحذرون نظير قوله فى آياته المتلوة والمشهودة (لعلهم يتفكرون . لعلهم يعقلون . لعلهم يهتدون) وهو سبحانه إنما يذكر ذلك فيما يحصل العلم لا فيما لا يفيد العلم .

الدليل الخامس : قوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) أى لا تتبعه ولا تعمل به ، ولم يزل المسلمون من عهد الصحابة يقفون أخبار الآحاد ويعملون بها ويثبتون لله تعالى بها الصفات ، فلو كانت لا تفيد علماً لكان الصحابة والتابعون وتابعوهم وأئمة الإسلام كلهم قد قفوا ما ليس لهم به علم .

الدليل السادس : قوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) فأمر من لم يعلم أن يسأل أهل الذكر وهم أولوا الكتاب والعلم ، ولولا أن أخبارهم تفيد العلم لم يأمر بسؤال من لا يفيد خبره علماً ، وهو سبحانه لم يقل سلوا عدد التواتر بل أمر بسؤال أهل الذكر مطلقاً ، فلو كان واحد لكان سؤاله وجوابه كافياً .

الدليل السابع : قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) وقال (ما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال النبي ﷺ « بلغوا عنى » وقال لأصحابه فى الجمع الأعظم يوم عرفة « أنتم مسئولون عنى فماذا أنتم قائلون ؟ قالوا نشهد إنك بلغت وأديت ونصحت » ، ومعلوم أن البلاغ هو الذى تقوم به الحجة على المبلغ ويحصل به العلم ، فلو كان خبر الواحد لا يحصل به العلم لم يقع به التبليغ الذى تقوم به حجة الله على العبد ، فإن الحجة إنما تقوم بما يحصل به العلم .

وقد كان رسول الله ﷺ يرسل الواحد من أصحابه يبلغ عنه فتقوم الحجة على من بلغه ، وكذلك قامت حجته علينا بما بلغنا العدول الثقات من أقواله وأفعاله وسنته. ولو لم يفد العلم لم تقم علينا بذلك حجة ، ولا على من بلغه واحد أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو دون عدد التواتر ، وهذا من أبطل الباطل .

فيلزم من قال إن أخبار رسول الله ﷺ لا تفيد العلم أحد أمرين : إما أن

يقول إن الرسول لم يبلغ غير القرآن وما رواه عنه عدد التواتر ، وما سوى ذلك لم تقم به حجة ولا تبليغ . وإما أن يقول إن الحجة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علماً ولا يقتضى عملا ، وإذا بطل هذان الأمران بطل القول بأن أخباره ﷺ التي رواها الثقات العدول الحفاظ وتلقتها الأمة بالقبول لا تفيد علماً ، وهذا ظاهر لا خفاء به .

الدليل الثامن : قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) وقوله (وفى هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس) وجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أنه جعل هذه الأمة عدولا خياراً ليشهدوا على الناس بأن رسلهم قد بلغوهم عن الله رسالته وأدوا عليهم ذلك ، وهذا يتناول شهادتهم على الأمم الماضية وشهادتهم على أهل عصرهم ومن بعدهم أن رسول الله ﷺ أمرهم بكذا ونهاهم عن كذا ، فهم حجة الله على من خالف رسول الله ، وزعم أنه لم يأتهم من الله ما تقوم به عليه الحجة . وتشهد هذه الأمة الوسط عليه بأن حجة الله بالرسل قامت عليه ، ويشهد كل واحد بانفراده بما وصل إليه من العلم الذى كان به من أهل الشهادة ، فلو كانت أحاديث رسول الله ﷺ لا تفيد العلم لم يشهد به الشاهد ولم تقم به الحجة على المشهود عليه .

الدليل التاسع : قوله تعالى (ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون) وهذه الأخبار التى رواها الثقات الحفاظ عن رسول الله ﷺ إما أن تكون حقاً أو باطلا أو مشكوكاً فيها ، لا يدرى هل هى حق أو باطل . فإن كانت باطلا أو مشكوكاً فيها وجب إطراحها وأن لا يلتفت إليها ، وهذا انسلاخ من الإسلام بالكلية . وإن كانت حقاً فيجب الشهادة بها على البت أنها عن رسول ﷺ وكان الشاهد بذلك شاهد بالحق وهو يعلم صحة المشهود به .

الدليل العاشر : قول النبى ﷺ على مثلها « فاشهدوا » أشار إلى الشمس ولم يزل الصحابة والتابعون وأئمة الحديث يشهدون عليه ﷺ على القطع أنه قال

كذا وأمر به ونهى عنه وفعله لما بلغهم إياه الواحد والإثنان والثلاثة فيقولون: قال رسول الله ﷺ كذا ، وحرم كذا وأباح كذا، وهذه شهادة جازمة يعلمون أن المشهود به كالشمس فى الوضوح ، ولا ريب أن كل من له التفات إلى سنة رسول الله ﷺ واعتناء بها يشهد شهادة جازمة أن المؤمنين يرون ربهم عياناً يوم القيامة ، وأن قوماً من أهل التوحيد يدخلون النار ثم يخرجون منها بالشفاعة وأن الصراط حق ، وتكليم الله لعباده يوم القيامة كذلك ، وأن الولاء لمن أعتق ، إلى أضعاف أضعاف ذلك ، بل يشهد بكل خبر صحيح متلق بالقبول لم ينكره أهل الحديث شهادة لا يشك فيها .

الدليل الحادى عشر : ان هؤلاء المنكرين لإفادة أخبار النبي ﷺ العلم يشهدون شهادة جازمة قاطعة على أئمتهم بمذاهبهم وأقوالهم أنهم قالوا ، ولو قيل لهم إنها لم تصح عنهم لأنكروا ذلك غاية الإنكار ، وتعجبوا من جهل قائله ، ومعلوم أن تلك المذاهب لم يروها عنهم إلا الواحد والإثنان والثلاثة ونحوهم ، لم يروها عنهم عدد التواتر . وهذا معلوم يقيناً .

فكيف حصل لهم العلم الضرورى والمقارب للضرورى بأن أئمتهم ومن قلدوهم دينهم أفتوا بكذا وذهبوا إلى كذا ، ولم يحصل لهم العلم بما أخبر به أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وسائر الصحابة عن رسول الله ﷺ ، ولا بما رواه عنهم التابعون وشاع فى الأمة وذاع ، وتعددت طرقه وتنوعت ، وكان حرصه عليه أعظم بكثير من حرص أولئك على أقوال متبوعيهم ؟ إن هذا لهو العجب العجاب .

وهذا وإن لم يكن نفسه دليلا يلزمهم أحد أمرين : إما أن يقولوا أخبار رسول الله ﷺ وفتاواه وأقضيته تفيد العلم . وإما أن يقولوا إنهم لا علم لهم بصحة شىء مما نقل عن أئمتهم وأن المنقول عنهم لا تفيد علماً ، وأما أن يكون ذلك مفيداً للعلم بصحته عن أئمتهم دون المنقول عن رسول الله ﷺ فهو من أبين الباطل .

الدليل الثانى عشر : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول

إذا دعاكم لما يحييكم) ووجه الاستدلال أن هذا أمر لكل مؤمن بلغته دعوة الرسول ﷺ إلى يوم القيامة . ودعوته نوعان : مواجهة ونوع بواسطة المبلغ وهو مأمور بإجابة الدعوتين فى الحالتين ، وقد علم أن حياته فى تلك الدعوة والاستجابة لها ، ومن الممتنع أن يأمره الله تعالى بالإجابة لما لا يفيد علماً ، أو يحييه بما لا يفيد علماً أو يتوعده على ترك الاستجابة لما لا يفيد علماً بأنه إن لم يفعل عاقبه ، وحال بينه وبين قلبه .

الدليل الثالث عشر : قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وهذا يعم كل مخالف بلغه أمره ﷺ إلى يوم القيامة ، ولو كان ما بلغه لم يفده علماً لما كان متعرضاً بمخالفة ما لا يفيد علماً للفتنة والعذاب الأليم ، فإن هذا إنما يكون بعد قيام الحجة القاطعة التى لا يبقى معها لمخالف أمره عذر .

الدليل الرابع عشر : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) إلى قوله (واليوم الآخر) ووجه الاستدلال أنه أمر أن يرد ماتنازع فيه المسلمون إلى الله ورسوله ، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه والرد إلى رسوله هو الرد إليه فى حياته وإلى سنته بعد وفاته . فلولا أن المردود إليه يفيد العلم وفصل النزاع لم يكن فى الرد إليه فائدة ، إذ كيف يرد حكم المتنازع فيه إلى ما لا يفيد علماً البتة ولا يدرى حق هو أم باطل ؟ وهذا برهان قاطع بحمد الله ، فلهذا قال من زعم أن أخبار رسول الله ﷺ لا تفيد علماً : إنا نرد ما تنازعنا فيه إلى العقول والآراء والأقيسة فإنها تفيد العلم .

الدليل الخامس عشر : قوله تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) إلى قوله (أفحكم الجاهلية يبغون — ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون) ووجه الاستدلال أن كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما أنزل الله ، وهو ذكر من الله أنزله على رسوله ، وقد تكفل سبحانه بحفظه ، فلو جاز على حكمه الكذب والغلط والسهو من الرواة ، ولم يقم دليل على غلطه وسهو ناقله لسقط حكم ضمان الله

وكفالته لحفظه ، وهذا من أعظم الباطل ، ونحن لا ندعى عصمة الرواة ، بل نقول : إن الراوى إذا كذب أو غلط أو سها فلا بد أن يقوم دليل على ذلك ولا بد أن يكون فى الأمة من يعرف كذبه وغلطه ليتم حفظه لحججه وأدلته ، ولا تلتبس بما ليس منها ، فإنه من حكم الجاهلية ، بخلاف من زعم أنه يجوز أن تكون كل هذه الأخبار والأحكام المنقولة إلينا آحاداً كذباً على رسول الله ﷺ ، وغايتها أن تكون كما قاله من لا علم عنده ، إن نظن إلا ظناً ، وما نحن بمستيقنين .

الدليل السادس عشر : ما احتج به الشافعى نفسه فقال : أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن أبيه عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال « نضر الله عبداً سمع مقالتى فحفظها ووعاها وأداها ، فرُب حامل فقه إلى غير فقيه ، ورُب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم ، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم » .

قال الشافعى : فلما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها أمر أن يؤديها ولو واحد ، دل على أنه لا يأمر من يؤدى عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه ، لأنه إنما يؤدى عنه حلال يؤتى ، وحرام يجتنب وحد يقام ، ومال يؤخذ ويعطى ، ونصيحة فى دين ودنيا ، ودل على أنه قد يحمل الفقه غير الفقيه يكون له حافظاً ولا يكون فيه فقيهاً ، وأمر رسول الله ﷺ بلزوم جماعة المسلمين مما يحتج به فى أن إجماع المسلمين لازم . انتهى

والمقصود أن خبر الواحد العدل لو لم يفد علماً لأمر رسول الله ﷺ أن لا يقبل من أدى إليه إلا من عدد التواتر الذى لا يحصل العلم إلا بخبرهم ، ولم يدع للحامل المؤدى وإن كان واحداً ، لأن ما حمله لا يفيد العلم ، فلم يفعل ما يستحق الدعاء وحده إلا بانضمامه إلى أهل التواتر ، وهذا خلاف ما اقتضاه الحديث . ومعلوم أن رسول الله ﷺ إنما ندب إلى ذلك وحث عليه وأمر به لتقوم الحجة على من أدى إليه ، فلو لم يفد العلم لم يكن فيه حجة .

الدليل السابع عشر : حديث أبى رافع الصحيح عن رسول الله ﷺ قال . « لا ألفين أحداً منكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمرى يقول : لاندرى ما هذا ، بيننا وبينكم القرآن ، ألا وإنى أوتيت الكتاب ومثله معه » ووجه الاستدلال أن هذا نهى عام لكل من بلغه حديث صحيح عن رسول الله ﷺ أن يخالفه أو يقول لا أقبل إلا القرآن ، بل هو أمر لازم ، وفرض حتم بقبول أخباره وسننه ، وإعلام منه ﷺ أنها من الله أوحاها إليه ، فلو لم تفد علماً لقال : من بلغته إنها أخبار آحاد لا تفيد علماً فلا يلزمنى قبول ما لا علم لى بصحته ، والله تعالى لم يكلفنى العلم بما لم أعلم صحته ولا اعتقاده ، بل هذا بعينه هو الذى حذر منه رسول الله ﷺ أمته ونهاهم عنه ، ولما علم أن فى هذه الأمة من يقوله حذرهم منه ، فإن القائل إن أخباره لا تفيد العلم هكذا يقول سواء لاندرى ماهذه الأحاديث ، وكان سلف هؤلاء يقولون بيننا وبينكم القرآن وخلفهم يقولون بيننا وبينكم أدلة العقول وقد صرحوا بذلك وقالوا : نقدم العقول على هذه الأحاديث ، آحادها ومتواترها ، ونقدم الأقيسة عليها .

الدليل الثامن عشر : ما رواه مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة عن أنس بن مالك قال : كنت أسقى أبا عبيدة بن الجراح وأبا طلحة الأنصارى وأبى بن كعب شراباً من فضيخ ، فجاءهم آت فقال : إن الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة : قم ياأنس إلى هذه الجرار فاكسرها ، فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفلها حتى كسرتها . ووجه الاستدلال أن أبا طلحة أقدم على قبول خبر التحريم حيث ثبت به التحريم لما كان حلالا ، وهو يمكنه أن يسمع من رسول الله ﷺ شفاها ، وأكد ذلك القبول بإتلاف الإناء وما فيه ، وهو مال ، وما كان ليقدم على إتلاف المال بخبر من لا يفيده خبره العلم عن رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ إلى جنبه ، فقام خبر ذلك الآتى عنده وعند من معه مقام السماع من رسول الله ﷺ بحيث لم يشكوا ولم يرتابوا فى صدقه ، والمتكلفون يقولون إن مثل ذلك الخبر لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة .

الدليل التاسع عشر : إن خبر الواحد لو لم يفد العلم لم يثبت به الصحابة

التحليل والتحريم والإباحة والفروض ، ويجعل ذلك ديناً يدان به فى الأرض إلى آخر الدهر . فهذا الصديق رضى الله عنه زاد فى الفروض التى فى القرآن فرض الجدة وجعله شريعة مستمرة إلى يوم القيامة بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة ابن شعبة فقط ، وجعل حكم ذلك الخبر فى إثبات هـذا الفرض حكم نص القرآن فى إثبات فرض الأم ، ثم اتفق الصحابة والمسلمون بعدهم على إثباته بخبر الواحد . وأثبت عمر بن الخطاب بخبر حمل ابن مالك دية الجنين وجعلها فرضاً لازماً للأمة ، وأثبت ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الضحاك بن سفيان الكلابى وحده ، وصار ذلك شرعاً مستمراً إلى يوم القيامة . وأثبت شريعة عامة فى حق المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف وحده . وأثبت عثمان بن عفان شريعة عامة فى سكنى المتوفى عنها بخبر فريعة بنت مالك وحدها ، وهذا أكثر من أن يذكر ، بل هو إجماع معلوم منهم ، ولا يقال على هذا إنما يدل على العمل بخبر الواحد فى الظنيات ونحن لا ننكر ذلك لأنا قد قدمنا أنهم أجمعوا على قبوله والعمل بموجبه ، ولو جاز أن يكون كذباً أو غلطاً فى نفس الامر لكانت الأمة مجمعة على قبول الخطأ والعمل به ، وهذا قدح فى الدين والأمة .

الدليل العشرون : إن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يقبلون خبر الواحد ويقطعون بمضمونه ، فقبله موسى من الذى جاء من أقصى المدينة قائلا له إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك ، فجزم بخبره وخرج هارباً من المدينة ، وقبل خبر بنت صاحب مدين لما قالت إن أبى يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا وقبل خبر أبيها فى قوله : هذه إبنتى وتزوجها بخبره .

وقبل يوسف الصديق خبر الرسول الذى جاءه من عند الملك وقال ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة .

وقبل النبى ﷺ خبر الآحاد الذين كانوا يخبرونه بنقض عهد المعاهدين له وغزاهم بخبرهم ، واستباح دماءهم وأموالهم وسبى ذراريهم . ورسل الله صلواته وسلامه عليهم لم يرتبوا على تلك الأخبار أحكامها ، وهم يجوزون أن تكون كذباً وغلطاً ، وكذلك الأمة لم تثبت الشرائع العامة الكلية بأخبار الآحاد ،

وهم يجوزون أن يكون كذباً على رسول الله ﷺ فى نفس الأمر، ولم يخبروا عن الرب تبارك وتعالى فى أسمائه وصفاته وأفعاله بما لا علم لهم به ، بل يجوز أن يكون كذباً وخطأ فى نفس الأمر ، هذا مما يقطع ببطلانه كل عالم مستبصر .

الدليل الحادى والعشرون : إن خبر العدل الواحد المتلقى بالقبول لو لم يفد العلم لم تجز الشهادة على الله ورسوله بمضمونه ، ومن المعلوم المتيقن أن الأمة من عهد الصحابة إلى الآن لم تزل تشهد على الله وعلى رسوله بمضمون هذه الأخبار جازمين بالشهادة فى تصانيفهم وخطابهم ، فيقولون شرع الله كذا وكذا على لسان رسوله ﷺ ، فلو لم يكونوا عالمين بصدق تلك الأخبار جازمين بها لكانوا قد شهدوا بغير علم وكانت شهادة زور ، وقولا على الله ورسوله بغير علم ، ولعمر الله هذا حقيقة قولهم ، وهم أولى بشهادة الزور من سادات الأمة وعلمائها .

قال أبو عمرو بن الصلاح : وقد ذكر الحديث الصحيح المتلقى بالقبول المتفق على صحته : وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته ، والعلم اليقينى النظرى واقع به ، خلافاً لقول من نفى ذلك محتجاً بأنه لا يفيد إلا الظن ، وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن ، والظن قد يخطىء .

قال : وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قوياً ثم بان لى أن المذهب الذى اخترناه هو الصحيح ، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطىء ، والأمة فى إجماعها معصومة من الخطأ ، ولهذا كان الإجماع المبنى على الاجتهاد حجة مقطوعا بها ، وأكثر إجماعات العلماء كذلك ، وهذه نكتة نفيسة نافعة .

وقال إمام عصره المجمع على إمامته أبو المظفر منصور بن محمد السمعانى فى كتاب الانتصار له وهذا لفظه :

فصل

ونشتغل الآن بالجواب عن قولهم فيما سبق أن أخبار الآحاد لا تقبل فيما طريقه العلم ، وهذا رأى سمعت به المبتدعة فى رد الأخبار فنقول وبالله التوفيق:

إذا صح الخبر عن رسول الله ﷺ ، ورواه الثقات والأئمة وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وتلقته الأمة بالقبول ، فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم ، هذا قول عامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة .

وأما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال فلا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به حتى أخبر عنه القدرية والمعتزلة ، وكان قصدهم منه رد الأخبار ، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت ، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول ، ولو أنصف أهل الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد قد يوجب العلم ، فإنك تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة مايذهب إليه بالخبر الواحد : ترى أصحاب القدر يستدلون بقوله ﷺ كل مولود يولد على الفطرة وبقوله خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم ، وترى أهل الارجاء يستدلون بقوله من قال لا إله إلا الله دخل الجنة — قيل : وإن زنى وإن سرق ؟ قال وإن زنى وإن سرق ، وترى الرافضة يحتجون بقوله ﷺ يجاء بقوم من أصحابي فيقال إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم ،وترى الخوارج يستدلون بقوله ﷺ : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ، وبقوله : لا يزنى الزاني حين يزني وهو مؤمن .

إلى غير ذلك من الأحاديث التي يستدل بها أهل الفرق ، ومشهور معلوم استدلال أهل السنة بالأحاديث ورجوعهم إليها ، فهذا إجماع منهم على القول بأخبار الآحاد ، وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى وفي مسائل القدر والرؤية وأصول الإيمان والشفاعة والحوض وإخراج الموحدين من المذنبين من النار ، وفي صفة الجنة والنار وفي الترغيب والترهيب والوعد والوعيد ، وفي فضائل النبي صلى الله عليه وسلم ومناقب أصحابه وأخبار الأنبياء المتقدمين وأخبار الرقاق وغيرها مما يكثر ذكره .

وهـذه الأشياء علمية لا عملية ، وإنما تروى لوقوع العلم للسامع بها ، فإذا قلنا خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العلم ، حملنا أمر الأمة فى نقل هـذه الأخبار على الخطأ وجعلناهم لاغين هازلين مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً ولا ينفعه ، ويصير كأنهم قد دونوا فى أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه

قال : وربما يرتقى هـذا القول إلى أعظم من هـذا ، فإن النبى ﷺ أدى هذا الدين إلى الواحد فالواحد من الصحابة ، وهـذا الواحد يؤديه إلى الأمة وينقله عنه ، فإذا لم يقبل قول الراوى لأنه واحد رجع هذا العيب إلى المؤدى نعوذ بالله من هذا القول البشع والاعتقاد القبيح .

قال : ويدل عليه أن النبى ﷺ بعث الرسل إلى الملوك إلى كسرى وقيصر وملك الإسكندرية وإلى أكيدر دومه وغيرهم من ملوك الأطراف وكتب إليهم كتباً على ما عرف ونقل واشتهر ، وإنما بعث واحداً واحداً ، ودعاهم إلى الله تعالى والتصديق برسالته ﷺ لإلزام الحجة وقطع العذر لقوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهـذه المعانى لا تحصل إلا بعد وقوع العلم بمن أرسل إليه بالإرسال والمرسل ، وأن الكتاب من قبله والدعوة منه ، وقد كان نبينا ﷺ بعث إلى الناس كافة كثيراً من الرسل إلى هؤلاء الملوك والكتاب إليهم لبث الدعوة إليهم فى جميع الممالك ، ودعا الناس إلى دينه على حسب ما أمره الله تعالى بذلك ، فلو لم يقع العلم بخبر الواحد فى أمور الدين لم يقتصر على إرسال الواحد من الصحابة فى هذا الأمر ، وكذلك فى أمور كثيرة اكتفى بإرسال الواحد من الصحابة ، منها أنه بعث علياً لينادى فى موسم الحج بمنى « ألا لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ، ومن كان بينه وبين النبى ﷺ عهد فمدته إلى أربعة أشهر ولا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة » .

ولا بد فى هذه الأشياء من وقوع العلم للقوم الذين كان يناديهم حتى إن أقدموا على شىء من هذا بعد سماع هذا القول كان رسول الله ﷺ مبسوط العذر فى قتالهم وقتلهم .

وكذلك بعث معاذاً إلى اليمن ليدعوهم إلى الإسلام ويعلمهم إذا أجابوا شرائعه .

وبعث إلى أهل خيبر فى أمر القتيل واحداً يقول: إما أن تدوا أو تؤذنوا بحرب من الله ورسوله . وبعث إلى قريظة أبا لبابة بن عبد المنذر يستنزلهم على حكمه . وجاء أهل قباء واحد وهم فى مسجدهم يصلون فأخبرهم بصرف القبلة إلى المسجد الحرام فانصرفوا إليه فى صلاتهم ، واكتفوا بقوله ، ولا بد فى مثل هذا من وقوع العلم به .

وكان النبي ﷺ يرسل الطلائع والجواسيس فى بلاد الكفر ويقتصر على الواحد فى ذلك ويقبل قوله إذا رجع . وربما أقدم عليهم بالقتل والنهب بقوله وحده ، ومن تدبر قول النبي ﷺ وسيرته لم يخف عليه ما ذكرناه ، وما يرد هذا إلا مكابر ومعاند .

ولو أنك وضعت فى قلبك أنك سمعت الصديق والفاروق رضى الله عنهما أو غيرهما من وجوه الصحابة يروى لك حديثاً عن النبي ﷺ فى أمر من الاعتقاد من جواز الرؤية على الله وإثبات القدر أو غير ذلك لوجدت قلبك مطمئناً إلى قوله لا يداخلك شك فى صدقه وثبوت قوله ، وفى زماننا ترى الرجل يسمع من أستاذه الذى يختلف إليه ويعتقد فيه التقدمة والصدق إنه سمع أستاذه يخبر عن شىء من عقيدته التى يريد أن يلقى الله بها ، فيحصل للسامع علم بمذهب من نقل عنه أستاذه ذلك بحيث لا يختلجه شبهة ولا يعتريه شك ، وكذلك كثير من الأخبار التى يقتضيها العلم توجد بين الناس فيحصل لهم العلم بذلك الخبر ومن رجع إلى نفسه علم بذلك .

(قال) واعلم أن الخبر وإن كان يحتمل الصدق والكذب والظن فالتجوز فيه مدخل ، ولكن هذا الذى قلناه لايناله أحد إلا بعد أن يكون معظم أوقاته وأيامه مشتغلا بالحديث والبحث عن سيرة النقلة والرواة ، ليقف على رسوخهم فى هذا العلم وكبير معرفتهم به وصدق ورعهم فى أقوالهم وأفعالهم ، وشدة حذرهم من الطغيان والزلل ، وما بذلوه من شدة العناية فى تمهيد هذا الأمر .

والبحث عن أحوال الرواة والوقوف على صحيح الأخبار وسقيمها ، وكانوا بحيث لو قتلوا لم يسامحوا أحداً فى كلمة واحدة يتقولها على رسول الله ﷺ ولا فعلوا هم بأنفسهم ذلك ، وقد نقلوا هذا الدين إلينا كما نقل إليهم وأدوا كما أدى إليهم ، وكانوا فى صدق العناية والاهتمام بهذا الشأن ما يجل عن الوصف ويقصر دونه الذكر ، وإذا وقف المرء على هذا من شأنهم وعرف حالهم وخبر صدقهم وورعهم وأمانتهم ، ظهر له العلم فيما نقلوه ورووه .

(قال) والذى يزيد ما قلنا إيضاحاً أن النبى ﷺ حين سئل عن الفرقة الناجية قال « ما أنا عليه وأصحابى » فلا بد من تعرّف ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، وليس طريق معرفته إلا النقل ، فيجب الرجوع إلى ذلك ، وقد قال النبى ﷺ « لا تنازعوا الأمر أهله » فكما يرجع فى مذاهب الفقهاء الذين صاروا قدوة فى هذه الأمة إلى أهل الفقه ، ويرجع فى معرفة اللغة إلى أهل اللغة ، وفى النحو إلى أهل النحو ، وكذا يرجع فى معرفة ما كان عليه رسول الله (ص) وأصحابه إلى أهل الرواية والنقل ، لأنهم عنوا بهذا الشأن واشتغلوا بحفظه والفحص عنه ونقله ، ولولاهم لا ندرس علم النبى ﷺ ولم يقف أحد على سنته وطريقته .

(ثم قال الإمام أبو المظفر) : فإن قالوا فقد كثرت الآثار فى أيدى الناس واختلطت عليهم (قلنا) ما اختلطت إلا على الجاهلين بها ، فأما العلماء بها فإنهم ينتقدونها انتقاد الجهابذة الدراهم والدنانير ، فيميزون زيوفها ويأخذون خيارها ، ولئن دخل فى أغمار الرواة من وسم بالغلط فى الأحاديث فلا يروج ذلك على جهابذة أصحاب الحديث وورثة العلماء حتى انهم عدوا أغاليط من غلط فى الإسناد والمتون ، بل تراهم يعدون على كل واحد منهم كم فى حديثه غلط ، وفى كل حرف حرف ، وماذا صحف ، فإذا لم ترجُ عليهم أغاليط الرواة فى الأسانيد والمتون والحروف فكيف يروج عليهم وضع الزنادقة وتوليدهم الأحاديث التى يرويها الناس حتى خفيت على أهلها ، وهو قول بعض الملاحدة وما يقول هذا إلا جاهل ضال مبتدع كذاب يريد أن يهجن بهذه الدعوة الكاذبة

صحاح أحاديث النبي ﷺ وآثاره الصادقة ، فيغالط جهال الناس بهذه الدعوى وما احتج مبتدع في رد آثار رسول الله ﷺ بحجة أوهن ولا أشد استحالة من هـذه الحجة ، فصاحب هذه الدعوى يستحق أن يسف في فيه وينفى من بلد الإسلام .

فتدبر رحمك الله أيجعل حكم من أفنى عمره في طلب آثار النبي ﷺ شرقاً وغرباً ، براً وبحراً ، وارتحل في الحديث الواحد فراسخ ، واتهم أباه وأدناه في خبر يرويه عن النبي ﷺ إذا كان موضع التهمة ، ولم يحابه في مقال ولا خطاب غضباً لله وحمية لدينه ، ثم ألف الكتب في معرفة المحدثين وأسمائهم وأنسابهم وقدر أعمارهم ، وذكر أعصارهم وشمائلهم وأخبارهم ، وفصل بين الردىء والجيد ، والصحيح والسقيم ، حباً لله ورسوله ، وغيرة على الإسلام والسنة ، ثم استعمل آثاره كلها حتى فيما عدا العبادات من أكله وطعامه وشرابه ونومه ويقظته وقيامه وقعوده ودخوله وخروجه ، وجميع سننه وسيرته حتى في خطراته ولحظاته ، ثم دعا الناس إلى ذلك وحثهم عليه وندبهم إلى استعماله وحبب إليهم ذلك بكل ما يملكه حتى في بذل ماله ونفسه . كمن أفنى عمره في اتباع أهوائه وإرادته وخواطره ومواجيده ، ثم تراه يرد ما هو أوضح من الصبح من سنة النبي ﷺ وأشهر من الشمس برأي دخيل ، واستحسان ذميم ، وظن فاسد ، ونظر مشوب بالهوى .

فانظر وفقك الله للحق : أي الفريقين أحق أن ينسب إلى اتباع السنة واستعمال الأثر .

فإذا قضيت بين هذين بوافر لبك وصحيح نظرك ، وثاقب فهمك فليكن شكرك لله تعالى على حسب ما أراك من الحق ووفقك للصواب وألهمك من السداد .

(قلت) ومن المعلوم أن من هذا عنايته بسنة رسول الله ﷺ وسيرته وهديه فإنها تفيد عنده من العلم الضروري والنظري ما لا تفيده عند المعرض عنها المشتغل بغيرها ، وهذا شأن من عني بسيرة رجل وهديه وكلامه وأحواله فإنه يعلم من ذلك بالضرورة ما هو مجهول لغيره .

فصل

المقام الخامس : إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإن الظن الغالب حاصل منها ، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها ، فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتج بها فى أحدهما دون الآخر ، وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة ، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث فى الخبريات العلميات كما تحتج بها فى الطلبيات العمليات ، ولا سيما والأحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجبه ورضيه ديناً ، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته ، ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار فى مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام ، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوز الاحتجاج بها فى مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته .

فأين سلف المفرقين بين البابين، نعم سلفهم بعض متأخرى المتكلمين الذين لاعناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه ، بل يصدون القلوب عن الاهتداء فى هذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة ، ويحيلون على آراء المتكلمين ، وقواعد المتكلفين ، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين ، فإنهم قسموا الدين إلى مسائل علمية وعملية وسموها أصولا وفروعاً وقالوا الحق فى مسائل الأصول واحد ، ومن خالفه فهو كافر أو فاسق ؛ وأما مسائل الفروع فليس لله تعالى فيها حكم معين ولا يتصور فيها الخطأ وكل مجتهد مصيب لحكم الله تعالى الذى هو حكمه،وهذا التقسيم لو رجع إلى مجرد الإصطلاح لا يتميز به ما سموه أصولا مما سموه فروعاً ، فكيف وقد وضعوا عليه أحكاماً وضعوها بعقولهم وآرائهم (منها) التكفير بالخطأ فى مسائل الأصول دون مسائل الفروع ، وهذا من أبطل الباطل كما سنذكره (ومنها) إثبات الفروع بأخبار الآحاد دون الأصول وغير ذلك ، وكل تقسيم لا يشهد له الكتاب والسنة وأصول الشرع بالاعتبار فهو تقسيم باطل يجب إلغاؤه .

وهذا التقسيم أصل من أصول ضلال القوم فإنهم فرقوا بين ما سموه أصولا وما سموه فروعا ، وسلبوا الفروع حكم الله المعين فيها ، بل حكم الله فيها يختلف باختلاف آراء المجتهدين ، وجعلوا ما سموه أصولا من أخطأ فيه عندهم فهو كافر أو فاسق ، وادعوا الإجماع على هذا التفريق ، ولا يحفظ ما جعلوه إجماعا عن إمام من أئمة المسلمين ولا عن أحد من الصحابة والتابعين ، وهذا عادة أهل الكلام يحكون الاجماع على ما لم يقله أحد من أئمة المسلمين بل أئمة الإسلام على خلافه ، وقال الإمام أحمد : من ادعى الإجماع فقد كذب ، أما هذه دعوى الأصم وابن علية وأمثالهما يريدون أن يبطلوا سنن رسول الله ﷺ بما يدعونه من الإجماع .

ومن المعلوم قطعا بالنصوص وإجماع الصحابة والتابعين وهو الذي ذكره الأئمة الأربعة نصا أن المجتهدين المتنازعين فى الأحكام الشرعية ليسوا كلهم سواء ، بل فيهم المصيب والمخطىء ، فالكلام فيما سموه أصولا وفيما سموه فروعا ، ينقسم إلى مطابق للحق فى نفس الأمر وغير مطابق ، فانقسام الاعتقاد فى الحكم إلى مطابق وغير مطابق كانقسام الاعتقاد فى باب الخبر إلى مطابق وغير مطابق ، فالقائل فى الشىء حلال والقائل حرام فى إصابة أحدهما وخطأ الآخر كالقائل إنه سبحانه يُرى والقائل أنه لا يُرى فى إصابة أحدهما وخطأ الآخر ، والكذب على الله تعالى خطأ أو عمداً فى هذا كالكذب عليه عمداً أو خطأ فى الآخر ، فإن المخبر يخبر عن الله أنه أمر بشيء أو أباحه ، والآخر يخبر أنه نهى عنه وحرمه ، فأحدهما مخطىء قطعا .

(فإن قيل) الفرق بينهما أنه يجوز أن يكون فى نفس الأمر لا حلالا ولا حراما بل هو حلال فى حق من اعتقد حله ، حرام فى حق من اعتقد تحريمه

(قيل) هذا باطل من وجوه عديدة ، وقد ذكرناها فى كتاب القياس وغيره (منها) إنه خلاف نص القرآن والسنة وخلاف إجماع الصحابة وأئمة الإسلام (ومنها) أن يكون حكم الله تعالى تابعا لآراء الرجال وظنونها (ومنها) أن يكون الشىء الواحد حسناً قبيحاً مرضياً لله مسخوطاً له محبوباً له مبغوضاً ..

(ومنها) أنه ينفى حقيقة حكم الله فى نفس الأمر (ومنها) أن تكون الحقائق تبعا للعقائد ، فمن اعتقد بطلان الحكم المبين كان باطلا ، ومن اعتقد صحته كان صحيحاً ، ومن اعتقد حله كان حلالا ، ومن اعتقد تحريمه كان حراما ، وهذا القول كما قال فيه بعض العلماء : أوله سفسطة وآخره زندقة ، فإنه يتضمن بطلان حكم الله تعالى قبل وجود المجتهدين ، وإن الله لم يشرع لرسوله ﷺ حكما أمره به ونهاه عنه (ومنها) إن حكم الله يرجع إلى خبره وإرادته ، فإذا أراد إيجاب الشيء وأخبر به صار واجباً ، وإذا أراد تحريمه وأمر بذلك صار حراماً ، فإنكار أن يكون لله حكما إنكار لخبره وإرادته وإلغاء لتعلقهما بأفعال المكلفين .

(ومنها) أنه يرفع ثبوت الأجرين للمصيب ، والأجر للمخطىء ، فإنه لا خطأ فى نفس الأمر عندهم بل كل مجتهد مصيب لحكم الله تعالى فى نفس الأمر (ومنها) أنه يبطل أن يوافق أحد حكم الله تعالى ، فليس لقول رسول الله ﷺ « لقد حكمت فيهم بحكم الله تعالى الملك » معنى ، ولا لقوله « وإن سألوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تفعل فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله تعالى فيهم أم لا » معنى ولا لقوله « إن سليمان سأل ربه حكما يصادف حكمه فأعطاه إياه » معنى ، ولا لقوله (ففهمناها سليمان) معنى ، إذ كل منهما حكم بعين حكم الله تعالى عندهم ، ولا لقوله « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر » معنى .

وأيضاً فهذا إجماع من الصحابة ، قال الصديق فى الكلالة : أقول فيها برأيى فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان والله برىء منه ورسوله ، وقال عمر لكاتبه : أكتب هذا ما رآه عمر فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر ، وقال فى قضية قضاها : والله ما يدرى عمر أصاب الحق أم أخطأه ، ذكره أحمد .

وقال على لعمر فى المرأة التى أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها وقد استشار عثمان وعبد الرحمن فقالا ليس عليك إنما أنت مؤدب فقال له على : إن كانا

اجتهدا فقد أخطآ وإن لم يجتهدا فقد غشاك : عليك الدية فرجع عمر إلى رأيه واعترف على رضى الله عنه بخطئه فى خبر صفين وندم على ذلك وكان مجتهداً فيه .

وقال ابن مسعود فى قصة بروع : أقول فيها برأيى فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمنى ومن الشيطان والله برىء منه ورسوله ، وقال ابن عباس : ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الإبن إبناً ولا يجعل أبا الأب أباً ، وقال : من شاء باهلته فى العول ، وقالت عائشة لأم ولد زيد بن أرقم أخبرى زيداً إنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب ، وقال ابن عباس وقد ناظروه فى مسألة متعة الحج واحتجوا عليه بأبى بكر وعمر : أما تخشون أن تنزل عليكم حجارة من السماء ، أقول قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر ، وكان ابن عمر يأمر بالتمتع فيقولون له إن أباك نهى عنه فقال : أيهما أولى أن يتبع كتاب الله أو كلام عمر .

وقال عمران بن حصين : نزل بها القرآن وفعلناها مع رسول الله ﷺ قال رجل برأيه ما شاء ، يعرض بعمر ، وقال ابن الزبير لابن عباس فى متعة النساء : لئن فعلتها لأرجمنك بحجارتك إن شئت . وقال على لابن عباس منكراً عليه إباحة لحوم الحمر الأهلية ومتعة النساء : إنك امرؤ تائه ، أى تهت عن القول الحق ، ونسخ عمر بيع أمهات الأولاد وردهن حبالى من تستر ، ونسخ حكم الصديق فى استرقاق نساء أهل الردة وكان يضرب عن الركعتين بعد العصر ، وكان أبو طلحة وأبو أيوب وعائشة يصلونها، فتركها أبو طلحة وأبو أيوب مدة حياة عمر خوفاً منه ، فلما مات عاوداها .

وقال ابن مسعود لما طلب منه موافقة أبى موسى فى مسئلة بنت و بنت ابن وأخت فأعطى البنت النصف والأخت النصف : لقد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين . فجعل القول الآخر الذى جعله المصوبة صواباً عند الله ضلالاً ، وهذا أكثر من أن يحيط به إلا الله تعالى .

وأيضاً فالأحاديث والآيات الناهية عن الاختلاف فى الدين المتضمنة لذمه

كلها شهادة صريحة بأن الحق عند الله واحد ، وما عداه خطأ ، ولو كانت تلك الأقوال كلها صواباً لم ينه الله ورسوله عن الصواب ولا ذمه .

وأيضاً فقد أخبر الله تعالى أن الاختلاف ليس من عنده وما لم يكن من عنده فليس بالصواب ، قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وهو وإن كان فى اختلاف ألفاظه فهو يدل على أن ما اختلفت معانيه ليس من عند الله إذ المعنى هو المقصود .

وأيضاً فإذا اختلف المجتهدان فرأى أحدهما إباحة دم إنسان ، والآخر تحريمه ورأى أحدهما تارك الصلاة كافراً مخلداً فى النار ، والآخر رآه مؤمناً من أهل الجنة ، فلا يخلو إما أن يكون الكل حقاً وصواباً عند الله تعالى فى نفس الأمر ، أو الجميع خطأ عنده ، أو الصواب والحق فى واحد من القولين والآخر خطأ ، والأول والثانى ظاهر الإحالة وهما بالهوس أشبه منهما بالصواب فكيف يكون إنسان واحد مؤمناً كافراً مخلداً فى الجنة وفى النار . وكون المصيب واحداً هو الحق وهو منصوص الإمام أحمد ومالك والشافعى ، كما حكاه أبو إسحاق فى شرح اللمع له أن مذهب الشافعى أن المصيب واحد ، هذا قوله فى القديم والجديد .

قال القاضى أبو الطيب : وليس عنده مسئلة تدل على أن كل مجتهد مصيب وأقوال الصحابة كلها صريحة أن الحق عند الله فى واحد من الأقوال المختلفة وهو دين الله فى نفس الأمر الذى لا دين له سواه .

وليس الغرض استقصاء هذه المسئلة بل المقصود أن الخطأ يقع فيما سموه فروعاً كما يقع فيما جعلوه أصولا فنطالبهم بفرق صحيح بين ما يجوز إثباته بخبر الواحد من الدين وما لا يجوز . ولا يجدون إلى الفرق سبيلا إلا بدعاو باطلة ثم نطالبهم بالفرق بين مسائل الأصول والفروع وما ضابط ذلك ، ثم نطالبهم بالفرق بين ما يأثم جاحده أهو إثم كفر أو فسوق وما لا يأثم جاحده ، ونطالبهم بالفرق بين ما المطلوب منه القطع اليقينى ، وما يكتفى فيه بالظن ولا سبيل لهم الى تقرير شىء من ذلك البتة .

قال الجويني وقد تكلموا في الفرق بين الأصول والفروع فقالوا: الأصل ما فيه دليل قطعي والفرع بخلافه.

(قلت) وهذا يلزم منه الدور فإنه إذا قيل لا تثبت الأصول إلا بالدليل القطعي ثم قيل والأصل ما عليه دليل قطعي كان ذلك دوراً ظاهراً.

وأيضاً فإن كثيراً من المسائل العملية بل أكثرها عليها أدلة قطعية كوجوب الطهارة والصلاة والصيام والحج والزكاة ونقض الوضوء بالبول والغائط ووجوب الغسل بالاحتلام، وهكذا أكثر الشريعة أدلتها قطعية، وكثير من المسائل التي هي عندهم أصول أدلتها ظنية.

وهكذا في أصول الدين وأصول الفقه أكثر من أن يذكر، كالقول بالمفهوم والقياس، وتقدمها على العموم والأمر بعد الحظر ومسئلة انقراض العصر، وقول الصحابي، والاحتجاج بالمراسيل وشرع من قبلنا، وأضعاف ذلك.

وكذلك في أصول الدين كمسئلة الحال وبقاء الرب تعالى وقدمه، هل هما ببقاء وقدم زائدين على الذات والوجود الواجب، هل هو نفس الماهية أو زائد عليها، وإثبات المعنى القائم بالنفس وغير ذلك، فعلى هذا الفرق تكون هذه المسائل ونحوها فرعية وتلك المسائل العملية أصولية.

(قال) وقيل: الأصل ما لا يجوز التعبد فيه إلا بأمر واحد معين والفرع بخلافه.

(قلت) وهذا الفرق أفسد من الأول فإن أكثر الفروع لا يجوز التعبد فيها إلا بالمشروع على لسان كل نبي، فلا يجوز التعبد بالسجود للأصنام وإباحة الفواحش وقتل النفوس والظلم في الأموال، وانتهاك الأعراض وشهادات الزور ونحو ذلك، وإن كان نفاة التحسين والتقبيح يجوزون التعبد بذلك، ويقولون يجوز أن تأتي الشرائع من عند الله تعالى بذلك، فقولهم من أبطل الباطل، وقد ذكرنا فساده من أكثر من ستين وجهاً في غير هذا الكتاب، وإنه مما يعلم بطلانه بالضرورة.

(قال) وقيل: الأصل ما يجوز أن يعلم من غير تقديم ورود الشرع.

والفرع بخلافه ، وهذا الفرق أيضاً في غاية الفساد ، فإن أكثر المسائل التي يسمونها أصولا لم تعلم إلا بعد ورود الشرع ، كاقتضاء الأمر للوجوب والنهي للتحريم ، وكون القياس حجة وكون الإجماع حجة ، بل أكثر مسائل أصول الدين لم تعلم إلا بالسمع ، كجواز رؤية الرب تبارك وتعالى يوم القيامة واستوائه على عرشه بخلاف مسئلة علوه فوق المخلوقات بالذات فإنها فطرية ضرورية ، وأكثر مسائل المعاد وتفصيله لا يعلم قبل ورود الشرع ، ومسائل عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين وغير ذلك من مسائل الأصول التي لا تعلم قبل ورود الشرع .

وقال القاضي أبو بكر بن الباقلاني : كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع ويكون معتقد خلافها جاهلا ، فهي من الأصول ، عقلية كانت أو شرعية والفرع ما لا يحرم الخلاف فيه أو ما لا يأثم المخطىء فيه ، وهذا وإن كان أقرب مما قبله فهو باطل أيضاً ، فإن كثيراً من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف وإن كان لا يأثم المخطىء فيها لخفاء الدليل عليه وإن كان قطعياً فلا يلزم الاشتراك في القطعيات ، وقد سلم القاضي ذلك فيما إذا خفي عليه النص .

وقد ذكر بعضهم فرقاً آخر فقال الأصوليات هي المسائل العلميات ، والفروعيات هي المسائل العملية والمطلوب منها أمران : العلم والعمل ، والمطلوب من العلميات العلم والعمل أيضاً ، وهو حب القلب وبغضه وحبه للحق الذي دلت عليه وتضمنته ، وبغضه للباطل الذي يخالفها ، فليس العمل مقصوراً على عمل الجوارح ، بل أعمال القلوب أصل لعمل الجوارح ، وأعمال الجوارح تبع فكل مسألة علمية فإنه يتبعها إيمان القلب وتصديقه وحبه وذلك عمل بل هو أصل العمل ، وهذا مما غفل عنه كثير من المتكلمين في مسائل الإيمان ، حيث ظنوا أنه مجرد التصديق دون الأعمال ، وهذا من أقبح الغلط وأعظمه ، فإن كثيراً من الكفار كانوا جازمين بصدق النبي ﷺ غير شاكين فيه ، غير أنه لم يقترن بذلك التصديق عمل القلب من حب ما جاء به والرضا به وإرادته والموالاة والمعاداة عليه .

فلا تهمل هذا الموضع فإنه مهم جداً ، به تعرف حقيقة الإيمان .

فالمسائل العلمية عملية ، والمسائل العملية علمية ، فإن الشارع لم يكتف من المكلفين فى العمليات بمجرد العمل دون العلم ، ولا فى العلميات بمجرد العلم دون العمل .

وفرّق آخرون بين الأصول والفروع بأن مسائل الأصول هى التى يكفر جاحدها ، كالتوحيد والرسالة والمعاد وإثبات الصفات ، ومسائل الفروع مالا يكفر جاحدها ، كوجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة واشتراط الطمأنينة ووجوب مسح الرأس كله فى الوضوء ونحو ذلك ، وهذا الفرق غير مطرد ولا منعكس ، فإن كثيراً من مسائل الفروع يكفر جاحدها ، وكثير من مسائل الأصول لا يكفر جاحدها كما تقدم بيانه .

وأيضاً فالتكفير حكم شرعى ، فالكافر من كفره الله ورسوله ، والكفر جحد ما علم أن الرسول جاء به ، سواء كان من المسائل التى تسمونها علمية أو عملية ، فمن جحد ما جاء به الرسول ﷺ بعد معرفته بأنه جاء به فهو كافر فى دق الدين وجله .

وفرّق آخرون بين الأصول والفروع بأن الأصول ما تتعلق بالخبر ، والفروع ما تتعلق بالطلب ، وهذا الفرق غير خارج عن الفروق المتقدمة ، وهو فاسد أيضاً ، فإن العبد مكلف بالتصديق بهذا وهذا ، علماً وإيماناً وعملا وحباً ورضا ، وموالاة عليه ومعاداة كما تقدم .

وفرّق آخرون بينهما بأن مسائل الأصول هى ما لا يسوغ التقليد فيها ، ومسائل الفروع يجوز التقليد فيها ، وهذا مع إنه دور ممتنع فإنه يقال لهم : ما الذى يجوز فيه التقليد ؟ فيقولون مسائل الفروع ، والذى لا يجوز التقليد فيه مسائل الأصول ، وهو أيضاً فاسد طرداً وعكساً ، فإن كثيراً من مسائل الفروع لا يجوز التقليد فيها كوجوب الطهارة والصيام والصلاة والزكاة وتحريم الخمر والربا والفواحش والظلم ، فإن من لم يعلم أن الرسول ﷺ جاء بذلك وشك فيه لم يعرف أنه رسول ، كما أن من لم يعلم أنه جاء بالتوحيد

وتصديق المرسلين وإثبات معاد الأبدان وإثبات الصفات والعلو والكلام ،
لم يعرف كونه مرسلا فكثير من المسائل الخبرية الطلبية يجوز فيها التقليد
للعاجز عن الإستدلال ، كما أن كثيراً من المسائل العملية لا يجوز فيها
التقليد .

فتقسيم الدين إلى ما يثبت بخبر الواحد وما لا يثبت به تقسيم غير مطرد ،
ولا منعكس ولا عليه دليل صحيح .

وأيضاً فالتقليد قبول قول الغير بغير حجة ، ومن قبل قول غيره فيما يحكيه
عن رسول الله ﷺ أنه جاء به خبراً أو طلباً ، فإنما قبل قوله لما أسنده إلى
رسول الله ﷺ ، وهذه حجة لكن تقرير مقدماتها ودفع الشبه المعارضة لها
قد لا يقدر عليه كل أحد ، فما كل من عرف الشيء بدليله أمكنه تقريره
بجميع مقدماته والتعبير عنه ولا دفع المعارض له . فإن كان العجز عن ذلك
تقليداً كان جمهور الأمة مقلدين في التوحيد وإثبات الرسالة والمعاد ، وإن لم
يكن العجز عنه تقليداً لم يكونوا مقلدين في أكثر الأحكام العملية التي يحتاجون
إليها ، وهذا هو الحق ، فإن جمهور الأمة مبنى تعبداتها وتحريمها وتحليلها على
ما علمته من نبيها بالضرورة ، وأنه جاء به ، ولو سئلت عن تقريره لعجز عنه
أكثرهم كما يجزم بالتوحيد ، وأن الله فوق خلقه ، وأن القرآن كلامه ، وأنه
يبعث من في القبور ، ولو سئل عن ذلك لعجز عنه أكثرهم .

وأما المقام السادس : وهو أن الظن المستفاد من أخبار رسول الله ﷺ
على زعمهم أقوى من الجزم المستند إلى تلك القضايا الوهمية ، فهذا يعرفه من
عرف هذا وهذا ، ومن لا خبرة له بالأمرين يسمعهم يقولون لقضاياهم الباطلة:
قواطع عقلية وبراهين يقينية ، ويقولون لنصوص القرآن والسنة : ظواهر
سمعية لا تفيد اليقين ، قد يقع له صحة قولهم تقليداً لهم وإحساناً للظن بهم ،
وإستناداً إلى بعض الشبه التي يذكرونها وأما المستبصر فيما جاء به الرسول
ﷺ وفيما عند القوم فإنه يجزم بالضرورة أن الأمر بخلاف ذلك ، وأن
قضاياهم التي خالفوا فيها النصوص لا تفيد علما ولا ظناً البتة ، بل يقولون :

صريح العقول والفطر تشهد بكذبها وبطلانها ، وإن أتفق عليها طائفة كثيرة ، فأكثر طوائف أهل الباطل بل جميعهم تجد كل طائفة منهم متفقين على ما هو معلوم الفساد بضرورة العقل وفطرة الله التي فطر الناس عليها ، فالمتكلمون كل طائفة منهم تشهد على مخالفيها بأنهم خالفوا صريح المعقول والفطرة ، وقد ذكرنا من ذلك طرفاً فيما تقدم من هذا الكتاب مما خالف المتكلمون والفلاسفة صريح المعقول فيه .

والعجب إنك ترى كثيراً منهم يقطع بالقول ويكفر من خالفه ثم يقطع هو بخلافه أو يتوقف فيه ، وهذا كثير فيهم جداً .

قال أبو المظفر السمعاني : كل فريق من المبتدعة يعتقد أن ما يقوله هو الحق الذي كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، لأن كلهم يدعون شريعة الإسلام ملتزمون في الظاهر شعارها يرون أن ما جاء به محمد هو الحق غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك ، وأحدثوا في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله ﷺ فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الإسلام وأن الحق الذي قام به رسول الله ﷺ هو الذي يعتقده وينتحله .

غير أن الله تعالى أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف ، وقرناً عن قرن إلى أن إنتهوا إلى التابعين وأخذه التابعون عن أصحاب النبي ﷺ وأخذه الصحابة عن رسول الله ﷺ ، ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم والصراط القويم إلا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث .

وأما سائر الفرق فطلبوا الدين بغير طريقه لأنهم رجعوا إلى معقولهم وخواطرهم وآرائهم ، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم ، فإن إستقام لهم قبلوه ، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه ، فإن إضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة والمعاني المستكرهة فحادوا عن الحق وزاغوا عنه ونبذوا الدين وراء ظهورهم ، وجعلوا السنة تحت أقدامهم .

وأما أهل السنة فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم ، وطلبوا الدين من قبلهما وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم وآرائهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه وشكروا الله حيث أراهم ذلك ووفقهم له ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ما وقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة ، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم ، فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق ، ورأى الإنسان قد يكون حقاً وقد يكون باطلا .

وهذا قول أبي سليمان الداراني وهو أوحد أهل زمانه قال : ما حدثتني نفسي بشيء إلا طلبت عليه شاهدين من الكتاب والسنة ، فإن أتى بهما وإلا رددته .

(قال) ومما يدل أن أهل الحديث على الحق أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولها إلى آخرها ، قديمها وحديثها ، وجدتها مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم في الديار ، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار في باب الاعتقاد على وتيرة واحدة ، ونمط واحد ، يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها ولا يميلون عنها ، قلوبهم في ذلك على قلب واحد ، ونقلهم لا ترى فيه اختلافاً ولا تفرقاً في شيء ما ، وإن قل ، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء عن قلب واحد وجرى على لسان واحد ، وهل على الحق دليل أبين من هذا ؟ قال الله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وقال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً) .

وأما إذا نظرت إلى أهل البدع رأيتهم متفرقين مختلفين شيعاً وأحزاباً ، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد ، يبدع بعضهم بعضاً ، بل يرتقون إلى التكفير ، يكفر الابن أباه ، والأخ أخاه ، والجار جاره ، وتراهم أبداً في تنازع وتباغض واختلاف ، تنقضي أعمارهم ولم تتفق كلماتهم (تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) أو ما سمعت بأن المعتزلة مع

اجتماعهم فى هذا اللون يكفر البغداديون منهم البصريين ، والبصريون البغداديين ويكفر أصحاب أبى على الجبائى وابنه أبا هاشم وأصحابه ، وأصحاب أبى هاشم يكفرون أبا على وأصحابه . وكذلك سائر رءوسهم وأصحاب المقالات منهم إذا تدبرت أقوالهم رأيتهم متفرقين يكفر بعضهم بعضاً . وكذلك الخوارج والرافضة فيما بينهم ، وسائر المبتدعة كذلك ، وهل على الباطل أظهر من هذا ؟ قال الله تعالى (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شىء إنما أمرهم إلى الله) فبرأ الله رسوله من أهل هذا التفرق والاختلاف .

(قال) وكان السبب فى اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل ، فأورثهم الاتفاق والائتلاف ، وأهل البدع أخذوا الدين من عقولهم فأورثهم التفرق والاختلاف ، فإن النقل والرواية من الثقات والمتقنين قلما تختلف . وإن اختلفت فى لفظة أو كلمة فذلك الاختلاف لا يضر الدين ولا يقدح فيه . وأما المعقولات والخواطر والآراء فقلما تتفق ، بل عقل كل واحد ورأيه وخاطره يُرى صاحبه غير ما يرى الآخر .

قال وبهذا يظهر مفارقة الاختلاف فى مسائل الفروع اختلاف العقائد فى الأصول ، فإنا وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ ورضى عنهم اختلفوا بعده فى أحكام الدين ، فلم يتفرقوا ولم يكونوا شيعاً ، لأنهم لم يفارقوا الدين ، ونظروا فيما أذن لهم فاختلفت أقوالهم وآراؤهم فى مسائل كثيرة كمسألة الجد والمشركة وذوى الأرحام وأمهات الأولاد وغير ذلك ، فصاروا باختلافهم فى هذه الأشياء محمودين ، وكان هذا النوع من الاختلاف رحمة لهذه الأمة حيث أيدهم بالتوفيق واليقين ، ثم وسع على العلماء النظر فيما لم يجدوا حكمه فى التنزيل والسنة ، وكانوا مع هذا الاختلاف أهل مودة ونصح ، وبقيت بينهم أخوة الإسلام ، ولم ينقطع عنهم نظام الألفة ، فلما حدثت هذه الأهواء المردية الداعية أصحابها إلى النار وصاروا أحزاباً انقطعت الأخوة فى الدين وسقطت الألفة ، وهذا يدل على أن التنائى والفرقة إنما حدث فى المسائل المحدثة التى ابتدعها الشيطان ألقاها على أفواه أوليائه ليختلفوا ويرى بعضهم بعضاً بالكفر ، فكل مسألة

حدثت فى الإسلام فخاض فيها الناس واختلفوا ، ولم يورث هذا الاختلاف بينهم عداوة ولا نقصاً ولا تفرقاً ، بل بقيت بينهم الألفة والنصيحة والمودة ، والرحمة والشفقة ، علمنا أن ذلك من مسائل الإسلام يجوز النظر فيها ، والأخذ بقول من تلك الأقوال ما لا يوجب تبديعاً ولا تكفيراً كما ظهر مثل هذا الاختلاف بين الصحابة والتابعين مع بقاء الألفة والمودة ، وكل مسئلة حدثت فاختلفوا فيها فأورث اختلافهم فى ذلك التولى والإعراض والتدابر والتقاطع ، وربما ارتقى إلى التكفير ، علمت أن ذلك ليس من أمر الدين فى شىء ، بل يجب على كل ذى عقل أن يجتنبها ويعرض عن الخوض فيها .

إن الله تعالى شرطاً فى تمسكنا بالإسلام أن نصبح فى ذلك إخواناً ، فقال تعالى (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً) .

قال (فإن قال قائل) الخوض فى مسائل القدر والصفات والإيمان يورث التقاطع والتدابر ، فيجب طرحها والإعراض عنها على ما قررتم .

(فالجواب) إنما قلنا هذا فى المسائل المحدثة ، فأما هذه المسائل فلا بد من قبولها على ما ثبت به النقل عن رسول الله ﷺ وأصحابه . ولا يجوز لنا الإعراض عن نقلها وروايتها وبيانها كما فى أصل الإسلام والدعاء إلى التوحيد وإظهار الشهادتين ، وقد بينا أن الطريق المستقيم هم أهل الحديث وأن الحق فيما رووه ونقلوه .

(فإن قال قائل) أنتم سميتم أنفسكم أهل السنة وما نراكم فى ذلك إلا مدعين ، لأنا وجدنا كل فرقة من الفرق تنتحل اتباع السنة ، وتنسب من خالفها إلى البدعة وليس على أصحابكم منها سمة وعلامة أنهم أهلها دون من خالفها من سائر الفرق ، وكلنا فى انتحال هذا اللقب شركاء متكافئون ، ولستم بأولى بهذا اللقب إلا أن تأتوا بدلالة ظاهرة من الكتاب والسنة أو من إجماع المعقول .

(فالجواب) أن الأمر على ما زعمتم إنه لا يصح لأحد دعوى إلا ببينة عادلة

أو بدلالة ظاهرة من الكتاب والسنة ، وهما لنا قائمتان بحمد الله ، ومنه قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) فأمرنا باتباعه وطاعته فيما سنه وأمر به وما نهى عنه وما حكم به ، وقال ﷺ « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي » وقال « من رغب عن سنتي فليس مني ، ومن أحب سنتي فقد أحبني ومن أحبني كان معي في الجنة» فعرفنا سنته ووجدناها بهذه الآثار المشتهرة التي رويت بالأسانيد الصحيحة المتصلة التي نقلها حفاظ العلماء قائمهم بعضهم عن بعض .

ثم نظرنا فرأينا فرقة أصحاب الحديث لها أطلب وفيها أرغب ، ولها أجمع ، ولأصحابها أتبع ، فعلمنا يقيناً أنهم أهلها دون من عداهم من جميع الفرق ، فإن صاحب كل حرفة أو صناعة إن لم يكن معه دلالة وآلة من آلات تلك الصناعة والحرفة ثم ادعى تلك الصناعة كان في دعواه مبطلا ، فإذا كانت معه آلات الصناعة والحرفة شهدت له تلك الآلات بصناعته ، بل شهد له كل من عاينه قبل الاختبار ، كما إذا رأيت رجلا قد فتح باب دكانه على بز علمت أنه بزاز أو على تمر علمت أنه تمار أو على عطر علمت أنه عطار ، أو إذا رأيت بين يديه الكير والسندان والمطرقة علمت أنه حداد ، وكل صاحب صنعة يستدل على صناعته بآلته فحكم له بها بالمعاينة من غير اختبار ، فلو رأيت بين يدي إنسان قدوماً أو منشاراً ومثقباً وهو مستعد للعمل بها ثم سميته خياطاً جهلت ، ولو قال صاحب التمر لصاحب العطر : أنا عطار وصاحب البناء للبزاز : أنا بزاز قال له كذبت وصدقه الناس على تكذيبه ، ثم كل صاحب صنعة وحرفة يفتخر بصناعته ويجالس أهلها ويألفهم ويستفيد منهم ، ويحرص على بلوغ الغاية في صناعته ، وأن يكون فيها أستاذاً ، ورأينا أصحاب الحديث قديماً وحديثاً هم الذين رحلوا في هذه الآثار وطلبوها فأخذوها من معادنها وحفظوها واغتبطوا بها ودعوا إلى اتباعها ، وعابوا من خالفهم ، وكثرت عندهم وفي أيديهم ، حتى اشتهروا بها كما يشتهر أصحاب الحرف والصناعات بصناعاتهم وحرفهم ، ثم رأينا قوماً انسلخوا من حفظها ومعرفتها وتنكبوا عن اتباع صحيحها وشهيرها ، وعنوا

عن محبة أهلها، وطعنوا فيها وفيهم، وزهدوا الناس فى حقها وضربوا لها ولأهلها أسوأ الأمثال، ولقبوهم أقبح الألقاب، فسموهم نواصب ومشبهة وحشوية ومجسمة، فعلمنا بهذه الدلائل الظاهرة والشواهد القائمة أن أولئك أحق بها من سائر الفرق.

ومعلوم أن الاتباع هو الآخذ بسنة رسول الله ﷺ التى صحت عنه والخضوع لها والتسليم لأمر رسول الله ﷺ ووجدنا أهل الأهواء بمعزل عن ذلك، فهذه علامة ظاهرة ودليل واضح يشهد لأهل السنة باستحقاقها، وعلى أهل البدع والأهواء بأنهم ليسوا من أهلها.

(قلت) ولهم علامات أخر (منها) أن أهل السنة يتركون أقوال الناس لها، وأهل البدع يتركونها لأقوال الناس (ومنها) أن أهل السنة يعرضون أقوال الناس عليها فما وافقها قبلوه وما خالفها طرحوه، وأهل البدع يعرضونها على آراء الرجال، فما وافق آراءها منها قبلوه وما خالفها تركوه وتأولوه (ومنها) أن أهل السنة يدعون عند التنازع إلى التحاكم إليها دون آراء الرجال وعقولها وأهل البدع يدعون إلى التحاكم إلى آراء الرجال ومعقولاتها (ومنها) أن أهل السنة إذا صحت لهم السنة عن رسول الله ﷺ لم يتوقفوا عن العمل بها واعتقاد موجبها على أن يوافقها موافق، بل يبادرون إلى العمل بها من غير نظر إلى من وافقها أو خالفها، وقد نص الشافعى على ذلك فى كثير من كتبه، وعاب على من يقول لا أعمل بالحديث حتى أعرف من قال به وذهب إليه، بل الواجب على من بلغته السنة الصحيحة أن يقبلها وأن يعاملها بما كان يعاملها به الصحابة حين يسمعونها من رسول الله ﷺ فينزل نفسه منزلة من سمعها منه ﷺ.

قال الشافعى: وأجمع الناس على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد، وهذا من أعظم علامات أهل السنة أنهم لا يتركونها إذا ثبتت عندهم لقول أحد من الناس كائناً من كان.

(ومنها) أنهم لا ينتسبون إلى مقالة معينة ولا إلى شخص معين غير الرسول فليس لهم لقب يعرفون به ولا نسبة ينتسبون إليها، إذا انتسب سواهم إلى

المقالات المحدثة وأربابها كما قال بعض أئمة أهل السنة وقد سئل عنها فقال: السنة ما لا اسم له سوى السنة، وأهل البدع ينتسبون إلى المقالة تارة كالقدرية والمرجئة وإلى القائل تارة كالهاشمية والنجارية والضراوية، وإلى الفعل تارة كالخوارج والروافض، وأهل السنة بريئون من هذه النسب كلها، وإنما نسبتهم إلى الحديث والسنة (ومنها) أن أهل السنة إنما ينصرون الحديث الصحيح والآثار السلفية، وأهل البدع ينصرون مقالاتهم ومذاهبهم (ومنها) أن أهل السنة إذا ذكروا السنة وجردوا الدعوة إليها نفرت من ذلك قلوب أهل البدع فلهم نصيب من قوله تعالى (وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً) وأهل البدع إذا ذكرت لهم شيوخهم ومقالاتهم استبشروا بها فهم كما قال تعالى (وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون).

(ومنها) أن أهل السنة يعرفون الحق ويرحمون الخلق فلهم نصيب وافر من العلم والرحمة، وربهم تعالى وسع كل شيء رحمة وعلما، وأهل البدع يكذبون بالحق ويكفرون الخلق، فلا علم عندهم ولا رحمة، وإذا قامت عليهم حجة أهل السنة عدلوا إلى حبسهم وعقوبتهم إذا أمكنهم، وورثت فرعون فإنه لما قامت عليه حجة موسى ولم يمكنه عنها جواب قال لئن اتخذت إلهاً غيرى لأجعلنك من المسجونين (ومنها) أن أهل السنة إنما يوالون ويعادون على سنة نبيهم ﷺ وأهل البدع يوالون ويعادون على أقوال ابتدعوها (ومنها) أن أهل السنة لم يؤصلوا أصولا حكموها وحاكموا خصومهم إليها وحكموا على من خالفها بالفسق والتكفير، بل عندهم الأصول كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه الصحابة.

(ومنها) أن أهل السنة إذا قيل لهم قال الله قال رسوله ﷺ وقفت قلوبهم عند ذلك ولم تعده إلى أحد سواه، ولم تلتفت إلى ماذا قال فلان وفلان، وأهل البدع بخلاف ذلك.

(ومنها) أن أهل البدع يأخذون من السنة ما وافق أهواءهم، صحيحاً

كان أو ضعيفا ويتركون ما لم يوافق أهواءهم من الأحاديث الصحيحة ، وإذا عجزوا عن رده نفوه عوجا بالتأويلات المستنكرة التي هي تحريف له عن مواضعه ، وأهل السنة ليس لهم هوى في غيرها .

فصل

وأما المقام السابع : وهو أن كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل ، ليس هو صفة الدليل في نفسه ، فهذا أمر لا ينازعه فيه عاقل ، فقد يكون قطعيا عند زيد ما هو ظني عند عمرو ، فقولهم إن أخبار رسول الله ﷺ الصحيحة المتلقاة بين الأمة بالقبول لا تفيد العلم ، بل هي ظنية هو إخبار عما عندهم ، إذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السنة ما حصل لهم ، فقولهم لم نستفد بها العلم ، لم يلزم منها النفي العام على ذلك بمنزلة الاستدلال على أن الواجد للشيء العالم به غير واجد له ولا عالم به ، فهو كمن يجد من نفسه وجعاً أو لذة أو حباً أو بغضاً فينتصب له من يستدل على أنه غير وجع ولا متألم ولا محب ولا مبغض ، ويكثر له من الشبه التي غايتها إني لم أجد ما وجدته ، ولو كان حقاً لاشتركت أنا وأنت فيه ، وهذا عين الباطل ، وما أحسن ما قيل :

أقول للائم المهدي ملامته   ذق الهوى وإن اسطعت الملام لم

فيقال له اصرف عنايتك إلى ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم والحرص عليه وتتبعه وجمعه ومعرفة أحوال نقلته وسيرتهم ، وأعرض عما سواه واجعله غاية طلبك ونهاية قصدك ، بل احرص عليه حرص أتباع أرباب المذاهب على معرفة مذاهب أئمتهم بحيث حصل لهم العلم الضروري بأنها مذاهبهم وأقوالهم ، ولو أنكر ذلك عليهم منكر لسخروا منه (وحينئذ) تعلم هل تفيد أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم العلم أو لا تفيده . فأما مع إعراضك عنها وعن طلبها فهي لا تفيدك علماً ، ولو قلت لا تفيدك أيضاً ظناً لكنت مخبرا بحصتك ونصيبك منها .

فصل

وأما المقام الثامن : وهو انعقاد الإجماع المعلوم المتيقن على قبول هذه الأحاديث وإثبات صفات الرب تعالى بها ، فهذا لا يشك فيه من له أقل خبرة بالمنقول ، فإن الصحابة هم الذين رووا هذه الأحاديث وتلقاها بعضهم عن بعض بالقبول ولم ينكرها أحد منهم على من رواها ، ثم تلقاها عنهم جميع التابعين من أولهم إلى آخرهم ، ومن سمعها منهم تلقاها بالقبول والتصديق لهم ، ومن لم يسمعها منهم تلقاها عن التابعين كذلك وكذلك تابع التابعين مع التابعين .

هذا أمر يعلمه ضرورة أهل الحديث كما يعلمون عدالة الصحابة وصدقهم وأمانتهم ونقلهم ذلك عن نبيهم ﷺ كنقلهم الوضوء والغسل من الجنابة وأعداد الصلوات وأوقاتها ، ونقل الأذان والتشهد والجمعة والعيدين ، فإن الذين نقلوا هذا هم الذين نقلوا أحاديث الصفات ، فإن جاز عليهم الخطأ والكذب فى نقلها جاز عليهم ذلك فى نقل غيرها مما ذكرناه (وحينئذ) فلا وثوق لنا بشيء نقل لنا عن نبينا ﷺ البتة ، وهذا انسلاخ من الدين والعلم والعقل ، على أن كثيراً من القادحين فى دين الإسلام قد طردوه وقالوا لا وثوق لنا بشيء من ذلك البتة .

(قالوا) وأظهر شيء الأذان والإقامة ، وقد اختلفوا عليه فيهما ، هل يرجع أم لا ؟ ويثنى الإقامة أو يفرد ، وهذا تشهد الصلاة قد اختلف فيه عنه ﷺ على وجوه . وكذلك جهره بالبسملة وإخفاؤها ، وهو من أظهر الأمور ، يفعل فى اليوم والليلة خمس مرات بحضرة الجمع .

(قالوا) وأظهر من ذلك حجة الوداع فإنها حجة واحدة ، وقد شاهده الجمع العظيم والجم الغفير ، فهذا يقول أفرد . وهذا يقول تمتع ، وهذا يقول قرن ، فكيف لنا بعد ذلك بالوثوق بشيء من الأحاديث ، فلذلك أطرحناها رأساً ، فهؤلاء أعطوا الانسلاخ من السنة والدين حقه ، وطردوا كفرهم وخلعوا ربقة الإسلام من أعناقهم ، وتقسمت الفرق قولهم هذا فى رد الأحاديث (فطائفة) ردتها رأساً وجوزت على رسول الله ﷺ الخطأ والغلط . وهؤلاء

سلف الخوارج الذين قدح رئيسهم فى فعله ﷺ وقال له اعدل ، فإنك لم تعدل وقال له الآخر : إن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله ، فقدح هذا فى قصده وقدح الآخر فى حكمه وعدله .

وطائفة أخرى قالوا : لا نقبل منها إلا ما وافق القرآن ، وما لا يشهد له القرآن فإنا نرده ولا نقبله ، وهذه الطائفة هم الذين قال فيهم النبي ﷺ « يوشك الرجل أن يكون شبعان متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمرى فيقول : بيننا وبينكم القرآن ، فما وجدنا فيه من حلال حللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه : ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله » وفى السنن من حديث المقدام بن معدى كرب قال : قال رسول الله ﷺ « ألا هل رجل يبلغه الحديث عنى وهو متكىء على أريكته فيقول : بيننا وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه حلالا استحللناه وما وجدنا فيه حراماً حرمناه ، وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله » ومن أحسن الرد على هذه الطائفة الشافعى رحمه الله فى كتاب جماع العلم وإبطال الاستحسان وفى الرسالة وغيرها .

وطائفة ثالثة قالت : نقبل من الأخبار عن رسول الله ﷺ متواترها ونرد آحادها ، سواء كان مما يقتضى علماً أو عملا . وقد ناظر الشافعى بعض أهل زمانه فى ذلك ، فأبطل الشافعى قوله وأقام عليه الحجة ، وعقد فى الرسالة باباً أطال فيه الكلام فى تثبيت خبر الواحد ولزوم الحجة به ، وخروج من رده عن طاعة الله ورسوله ، ولم يفرق هو ولا أحد من أهل الحديث البتة بين أحاديث الأحكام وأحاديث الصفات ، ولا يعرف هذا الفرق عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من التابعين ، ولا من تابعيهم ولا عن أحد من أئمة الإسلام ، وإنما يعرف عن رءوس أهل البدع ومن تبعهم .

وطائفة رابعة ردت أخبار الصحابة كلهم إلا ما كان من أخبار أهل البيت وشيعتهم خاصة ، وهذا مذهب الرافضة ، فلم يقبل هؤلاء قول أبى بكر وعمر وعثمان .

وطائفة خامسة ردت أخبار المقتتلين يوم الجمل ، صفين ، وقبلت خبر

غيرهم قالوا لأنه قد فسق إحدى الطائفتين وهى غير معينة فلا يقبل خبرها ويقبل خبر غيرها .

وطائفة سادسة قبلت خبر الأربعة بشرط تنائى بلدانهم ، وأن يكون كل واحد منهم قبله عن غير الذى قبله صاحبه ، ثم قبله عنه من أداه إلينا ممن لم يقبل عن صاحبه ، حكاه الشافعى عمن ناظره عليه ورده إذا لم يكن على هذه الصفة .

(قال الشافعى) فقلت له : أرأيت لو لقيت رجلامن أهل بدر وهم المقدمون ممن أثنى الله عليهم فى كتابه ، فأخبرك عن رسول الله ﷺ أكان يلزمك أن تقول به ؟ قال لا يلزمنى ، لأنه قد يمكن فى الواحد الغلط والنسيان ، ثم أخذ الشافعى فى إبطال هذا المذهب .

وطائفة سابعة قبلت خبر الواحد إذا لم يكن بين الصحابة نزاع فى مضمونه وردته إذا تنازعوا فى حكمه ، حكاه الشافعى أيضاً ورده . وطائفة ثامنة قبلت خبر الواحد فيما لا يسقط بالشبهة . وردته فيما يسقط بها كالحدود التى تدرأ بالشبهات ، وزعمت أن احتمال الغلط والكذب عن الراوى شبهة فى إسقاط الحد ، وهذا مذهب المعتزلة ، وحكوه عن أبى عبد الله البصرى .

وطائفة تاسعة ردت خبر الواحد إذا لم يروه غيره ، وقبلته إذا رواه ثقة آخر فصاعداً حكاه عنهم أبو بكر الرازى من الحنفية .

وطائفة عاشرة ردته فيما تعم به البلوى وقبلته فيما عداه ، وحكوه عن أبى حنيفة ، وهو كذب عليه وعلى أبى يوسف ومحمد ، فلم يقل ذلك أحد منهم البتة ، وإنما هذا قول متأخريهم . وأقدم من قال به عيسى بن أبان وتبعه أبو الحسن الكرخى وغيره .

وطائفة حادية عشر ردوه إذا كان الراوى له من الصحابة غير فقيه بزعمهم وقبلوه إذا كان فقيهاً ، وبمثل ذلك ردوا رواية أبى هريرة إذا خالفت آراءهم ، قالوا لم يكن فقيهاً ، وقد أفتى فى زمن عمر بن الخطاب وأقره على الفتوى ، واستعمله نائباً على البحرين وغيرها ، ومن تلاميذه عبد الله بن عباس وغيره من الصحابة ، وسعيد بن المسيب وغيره من التابعين .

قال البخاري : روى العلم عنه ثمانمائة ما بين صاحب وتابع ، وكان من أعلم الصحابة بالحديث وأحفظهم له ، وكان قارئاً للقرآن ، وكان عربياً ، والعربية طبعه ، وكان الصحابة يرجعون إلى روايته و يعملون بها . نعم كان فقهه نوعاً آخر غير الخواطر والآراء .

قال الشافعي : ناظرت محمداً في مسئلة المصراة فذكرت الحديث ، فقال هذا خبر رواه أبو هريرة ، وكان الذي جاء به شرا مما فر منه أو كما قال .

وطائفة ثانية عشر ردوا الحديث إذا خالف ظاهر القرآن بزعمهم ، وجعلوا هذا معياراً لكل حديث خالف آراءهم ، فأخذوا عموماً بعيداً من الحديث لم يقصد به فجعلوه مخالفاً للحديث وردوه به ؛ فردوا حديث ابن عمر في خيار المجلس بمخالفة قوله تعالى (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم) وردوا أحاديث القرعة لمخالفة ظاهر قوله تعالى (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان) وردوا حديث عمران بن الحصين فيمن أعتق ستة أعبد في مرض موته لمخالفة ظاهر قوله (أوفوا بالعقود) وردوا أحاديث فاطمة بنت قيس لمخالفة ظاهر قوله (أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وردوا أحاديث رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة لمخالفة ظاهر قوله (لا تدركه الأبصار) وردوا أحاديث الشفاعة لمخالفة ظاهر قوله (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) وردوا حديث العرايا والمصراة لمخالفة ظاهر الربا لها ، وردوا حديث « لعن الله المحلل والمحلل له » بظاهر قوله (حتى تنكح زوجاً غيره) وردوا حديث « من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس فهو أحق به » بظاهر قوله (ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وردوا حديث النهي عن بيع الرطب بالتمر بظاهر قوله (وأحل الله البيع) وردوا حديث النهي عن بيع الحاضر للبادي وعن تلقي الركبان بهذا الظاهر ، وردوا حديث الحكم بالشاهد واليمين بظاهر قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وردوا حديث « لا يقتل مؤمن بكافر » بظاهر قوله (النفس بالنفس) وردوا حديث : لا نكاح إلا بولي ، بظاهر قوله (حتى تنكح زوجاً غيره) وردوا حديث إباحة لحوم الخيل بظاهر قوله (والخيل

والبغال والحمير لتركبوها وزينة) وردوا حديث: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، بظاهر قوله (أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض) وظاهر قوله « فيما سقت السماء العشر » وردوا « ذكاة الجنين ذكاة أمه » بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) وردوا حديث تحريم تفضيل بعض الولد على بعض فى العطية ، وقوله « إن هذا لا يصلح » وتسميته إياه جوراً وامتناعه من الشهادة على الجور ، وقوله اشهدوا على هذا غيرى ، تهديداً وإعلاماً أن مسلماً لا يشهد على مثل ذلك ، وقد امتنع رسول الله ﷺ من الشهادة عليه ، وردوا حديث لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب بقوله (فاقرءوا ما تيسر منه) وردوا حديث « لا يقبل الله صلاة من لا يقيم صلبه بين ركوعه وسجوده » بظاهر قوله (واسجدى واركعى مع الراكعين) وردوا الحديث لكونه يتضمن زيادة على القرآن فيكون نسخاً له والقرآن لا ينسخ بالحديث . وردوا بهذه القاعدة الفاسدة ما شاء الله من الأحاديث الصحيحة الصريحة . كأحاديث فرض الطمأنينة ، وأحاديث فرض الفاتحة ، وحديث تغريب الزانى .

وقد أنكر الأئمة على من رد أحاديث رسول الله ﷺ بالقرآن ، وقالوا لا ترد السنة بالقرآن فكيف بمن ردها برأى أو قياس أو قاعدة هو وضعها ، ولهذا كان الصواب مع من قبل حديث رسول الله ﷺ الصحيح الثابت عنه ﷺ من غير وجه أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه دون من رده بظاهر القرآن (ولا تزر وازرة وزر أخرى) وأعجب من ذلك من رده بقوله (وأنه هو أضحك وأبكى) وكان الصواب مع من قبل حديث فاطمة بنت قيس فى إسقاط النفقة والسكنى للمبتوتة دون من رده بقوله تعالى (أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وكان الصواب قبول حديث خطاب النبى ﷺ لقتلى بدر دون رده بقوله تعالى (إنك لا تسمع الموتى) وهذا وإن وقع لبعض الصحابة فلم يتفقوا كلهم على رد هذه الأحاديث بالقرآن ، بل كان الذين قبلوه أضعاف أضعاف الذين ردوه ، وقولهم هو الراجح قطعاً دون قول الآخرين فلا يرد حديث رسول الله ﷺ بشىء أبداً إلا بحديث مثله ناسخ له يعلم مقاومته له ومعارضته

له وتأخره عنه ، ولا يجوز رده بغير ذلك البتة .

وطائفة أخرى ردت الأحاديث بعدم معرفتها بمن ذهب إليها ، وسموا عدم علمهم إجماعاً وردوا به كثيراً من السنن ، وبالغ الشافعي وبعده الإمام أحمد فى الإنكار على هؤلاء ، ووسع الشافعى الرّد عليهم فى الرسالتين وكتاب جماع العلم وغيرها ، ولا يتصور أن تجمع الأمة على خلاف سنة رسول الله ﷺ قط إلا أن يكون هناك سنة صحيحة معلومة ناسخة ، فتجمع على القول بالسنة الناسخة ، وأما أن تتفق على العمل بترك حديث لا ناسخ له ، فهذا لم يقع أبداً ، ولا يجوز نسبة الأمة إليه ، فإنه قدح فيها ونسبة لها إلى ترك الصواب والأخذ بالخطأ .

قال الإمام أحمد فى رواية ابنه عبد الله : من ادعى الإجماع فقد كذب ، لعل الناس قد اختلفوا هذه دعوى بشر المريسى والأصم ، ولكن يقول : لا أعلم الناس اختلفوا (وقال) فى رواية المروذى كيف يجوز للرجل أن يقول اجمعوا إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم ، لو قال إنى لا أعلم لهم مخالفاً جاز (وقال) فى رواية أبى طالب : هذا كذب ما أعلمه أن الناس مجمعون ، ولكن يقول : لا أعلم فيه اختلافا : فهو أحسن من قوله إجماع الناس .

وقال فى رواية ابن الحارث : لا ينبغى لأحد أن يدعى الإجماع ، لعل الناس اختلفوا .

وليس مراده بهذا استبعاد وجود الإجماع ، ولكن أحمد وأئمة الحديث بلوا بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها ، فبين الشافعى وأحمد أن هذه الدعوى كذب ، وأنه لا يجوز رد السنن بمثلها . قال الشافعى فى رواية الربيع عنه : ما لا يعلم فيه نزاع ليس إجماعاً ، وقال أيضاً : وقد أنكر على منازعه دعوى الإجماع وبين بطلانها .

قال فهل من إجماع ؟ قلت نعم بحمد الله كثير فى جهل الفرائض التى لا يسع جهلها وذلك هو الذى إذا قلت (أجمع الناس) لم تجد أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع ، فهذه الطريق هى التى يصدق بها من ادعى الإجماع فيها

وفى أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها .

ثم قال الشافعى : فقال قد ادعى بعض أصحابك الإجماع بالمدينة ، فقلت له فما قلت وسمعت أهل العلم غيرك فى كل بلد يقولون فيما ادعى من ذلك ؟ قال ما سمعت منهم أحداً أذكر قوله إلا عائباً لذلك ، وإن ذلك عندى لمعيب . ثم قال بعد ذلك أوَ ما كفاك عيب الإجماع أن لم يرو عن أحد بعد رسول الله ﷺ دعوى الإجماع إلا فيما لا يختلف فيه أحد إن كان أهل زمانك هذا . قال فقد ادعاه بعضكم أفحمدت ما ادعاه منه ؟ قال لا . قلت فكيف صرت إلى أن تدخل فيما ذممت فى أكثر مما عبت ، ألا يستدل من طريقك أن الإجماع هو ترك ادعاء الإجماع ، وهذا كثير فى كلامه رحمه الله .

والمقصود أن أئمة الإسلام لم يزالوا ينكرون على من رد سنن رسول الله ﷺ بكونه لا يعلم بها قائلا ويزعم أن ذلك إجماع ، ولا يتوقف العمل بالحديث على أن يعلم من عمل به من الأمة ، بل هو حجة بنفسه عمل به أو لم يعمل ، ولا يمكن أن تجتمع الأمة على ترك العمل به البتة ، بل لا بد أن يكون فى الأمة من ذهب إليه وإن خفى على كثير من أهل العلم قوله .

فصل

ونحن نقول قولا كلياً نشهد الله تعالى عليه وملائكته أنه ليس فى حديث رسول الله ﷺ ما يخالف القرآن ولا ما يخالف العقل الصريح ، بل كلامه بيان للقرآن وتفسير له وتفصيل لما أجمله، وكل حديث رده من رد الحديث لزعمه أنه يخالف القرآن فهو موافق للقرآن مطابق له ، وغايته أن يكون زائداً على ما فى القرآن ، وهذا الذى أمر رسول الله ﷺ بقبوله ونهى عن رده بقوله ، لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمرى فيقول لا أدرى ، ما وجدناه فى كتاب الله اتبعناه ، فهذا الذى وقع من وضع قاعدة باطلة له لرد الأحاديث بها بقولهم فى كل حديث زائد على ما فى القرآن : هذا زيادة على النص ، فيكون نسخاً ، والقرآن لا ينسخ بالسنة ، فهذا بعينه هو الذى حذر منه رسول الله ﷺ أمته ونهاهم عنه ، وأخبرهم أن الله تعالى أوحى إليه الكتاب

ومثله معه ، فمن رد السنة الصحيحة بغير سنة تكون مقاومة لها متأخرة عنها ناسخة لها ، فقد رد على رسول الله ﷺ ورد وحى الله .

قال الشافعى : إن الله تعالى وضع نبيه ﷺ من كتابه ودينه بالموضع الذى أبان فى كتابه : الفرض على خلقه أن يكونوا عالمين بأنه لا يقول إلا بما أنزل إليه ، وأنه لا يخالف كتاب الله ، وأنه بين عن الله تعالى ما أراد الله . قال : وبيان ذلك فى كتاب الله . قال الله تعالى (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا) إلى قوله (إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ) ومثل هذا فى غير آية . أخبرنا الدراوردى عن عمرو عن المطلب بن حنطب أن رسول الله ﷺ قال : ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به ، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه » .

قال الشافعى : فرض الله تعالى على نبيه ﷺ أن يتبع ما أوحى إليه وقال : لا يمسكن الناس علىّ بشىء ، فإنى لا أحل لهم إلا ما أحل الله ، ولا أحرم عليهم إلا ما حرم الله . وكذلك صنع رسول الله ﷺ ، وبذلك أمر أن يتبع ما أوحى إليه ، وشهد أنه قد اتبعه فيما لم يكن فيه وحى ، فقد فرض الله تعالى فى الوحى اتباع سنته فيه ، فمن قبل منه فإنما قبل بفرض الله ، قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما)

وقال الإمام أحمد : من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة .
وقال تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) الآية ، وأى فتنة إنما هى الكفر .

وقال الشافعى : قال الله تعالى (أيحسب الإنسان أن يترك سدى) فلم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى هو الذى لا يؤمر ولا ينهى ، ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون فى معنى السدى (قال) وقد جعل الله الحق فى كتابه ثم سنة نبيه ﷺ ، فليست تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة ، ثم ذكر بعض ما حرم الله تفصيلا (قال) والجملة ما فرض الله من صلاة وزكاة وحج ، فدل رسول الله ﷺ كيف الصلاة وعددها

ووقتها والعمل فيها ، وكيف الزكاة وفى أى المال وفى أى وقت هى وكم قدرها وكيف الحج والعمل فيه وما يدخل به فيه ويخرج به منه .

وقد صنف الإمام أحمد كتاباً سماه كتاب طاعة الرسول ﷺ رد فيه على من احتج بظاهر القرآن وترك ما فسره رسول الله ﷺ ودل على معناه ، رواه عنه إبنه صالح ، قال فى أوله :

إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بعث محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، وأنزل عليه كتابه هادياً له ولمن تبعه ، وجعل رسوله ﷺ الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه ، وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه ، وما قصد له الكتاب ، وكان رسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه وشاهده فى ذلك أصحابه . ونقلوا ذلك عنه ، وكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ . وقال جابر بن عبد الله : ورسول الله ﷺ بين أظهرنا ، عليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله ، وما عمل به من شيء عملنا . وقال قوم : بل نستعمل الظاهر ، وتركوا الاستدلال برسول الله ﷺ ولم يقبلوا أخبار أصحابه . وقال ابن عباس للخوارج : أتيتكم من عند أصحاب رسول الله ﷺ المهاجرين والأنصار ومن عند ابن عم رسول الله ﷺ وصهره وعليهم نزل القرآن ، وهم أعلم بتأويله منكم ، وليس فيكم منهم أحد ، ثم ساق النصوص الموجبة لمتابعة الرسول ، ثم ذكر الآيات التى فسرت السنة بمجملها .

والمقصود أن أئمة الإسلام جميعهم على هذه الطريقة ، الأخذ بحديث رسول الله ﷺ إذا صح ، ولم يأت بعده حديث آخر ينسخه ، سواء عرفوا من عمل به أم لا ، وسواء عمل الناس بخلافه أو بوفاقه ، فلا يتركون الحديث لعمل أحد ، ولا يتوقفون فى قبوله على عمل أحد ، ولا يعارضونه بالقرآن ولا بالإجماع ، ويعلمون أن هذه المعارضة من أبطل الباطل .

فصل

وطائفة أخرى ردت أحاديث رسول الله ﷺ إذا كانت فى باب الصفات وقبلتها إذا كانت فى باب الأحكام والزهد والرقائق ونحوها، وهؤلاء طوائف من أهل الكلام المبتدع المذموم، وجعلوا قوله تعالى (ليس كمثله شىء) مستنداً لهم فى رد الأحاديث الصحيحة تلبيساً منهم وتدليساً على من هو أعمى قلباً منهم وتحريفاً لمعنى الآية عن موضعه ففهموا منه من أخبار الصفات ما لم يرده الله ولا رسوله، ولا فهمه أحد من أهل الإسلام أنها تقتضى إثباتها على وجه التمثيل بما للمخلوقين .

فصل

وقد عرفت فيما تقدم المقام التاسع والعاشر : وهو أن قولهم خبر الواحد لا يفيد العلم، قضية كاذبة باتفاق العقلاء إذا أخذت كلية عامة، وقضية لا تفيد إن أخذت جزئية أو مهملة، فإن عاقلا لا يقول : كل خبر واحد لا يفيد العلم حتى تنتصبوا للرد عليه كأنكم فى شىء، وكأنكم قد كسرتم عدو الإسلام، فسودتم الأوراق بغير فائدة حتى كذب بعض الأصوليين كذباً صريحاً لم يقله أحد قط (فقال) مذهب أحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه أن خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة، وهو مطرد عنده فى خبر كل واحد .

فيا لله العجب كيف لا يستحى العاقل من المجاهرة بالكذب على أئمة الإسلام، لكن عذر هذا وأمثاله أنهم يستجيزون نقل المذاهب عن الناس بلازم أقوالهم، ويجعلون لازم المذهب فى ظنهم مذهباً، كما نقل بعض هؤلاء المباهتين أن مذهب أحمد بن حنبل وأصحابه أن الله لا يُرى يوم القيامة. قال لأنه يقول أنه لا يُرى إلا الأجسام، وقد قام الدليل على أنه سبحانه وتعالى ليس بجسم، فلا يكون مرئياً على قولهم، ونقل هذا أيضاً أن مذهبهم أن الله تعالى يجوز أن يتكلم بشىء ولا يعنى به شيئاً إلزاماً لهم من قولهم إنه لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله، بهذا القول الباطل الذى لم يقله أحد من أهل الأرض، وكما

نقل هذا أو غيره من أهل البهتان أن مذهبهم أن الله جسم إلزاماً لهم بقولهم إن الله مستو على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه موصوف بصفات الكمال .

وبالجملة فمن يستجيز الكذب على الله ورسوله ، ويخبر عنه ما لم يخبر به عن نفسه ، وينفي عنه ما أثبته لنفسه ، ويقول على الله ما لا يعلم ، كيف لا يستجيز الكذب على مخلوق مثله ، فلبه ملآن من الهوى والغل عليه وعلى أتباعه وأتباعه فالله الموعد (وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون) .

وأما الشهادة على رسول الله ﷺ بمضمون هذه الأحاديث فما لا يستريب فيه من له أدنى علم بالسنن والآثار وقول الصحابة : قال رسول الله ﷺ لما أخبرهم به المخبر عنه ، وقول التابعين كذلك ؛ وقول تابعي التابعين ؛ وقول جميع أئمة الإسلام في كتبهم ، والشهادة لا يشترط فيها قول أشهد .

قال ابن عباس : شهد عندي رجال مرضيون ، وأرضاهم عندي عمر أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب الشمس . ومعلوم أنهم لم يتلفظوا بلفظ أشهد . وقال تعالى (قل هلمّ شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم) وشهادتهم إخبارهم أن الله تعالى حرمه . والله تعالى أعلم .

وصلى الله على محمـــد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً من يومنا هذا إلى يوم الدين .

تم بحمد الله تعالى وحسن توفيقه وإعانته وتسديده هذا المختصر المفيد المشتمل على تقرير طريقة أهل السنة والجماعة والرد على مخالفيهم من أهل البدعة والشناعة ، فرحم الله مؤلفه وجزاه عن أهل السنة خيراً .

﴿ فهرس الجزء الأول من الصواعق المرسلة ﴾

• • •

{ فهرس الجزء الثانى من الصواعق المرسلة }

رقم الإيداع ١٠٠٠ / ١٩٨١ — مطبعة دار البيان بعابدين

